Grundzüge der Theologie des Martin Chemnitz.

INAUGURAL-DISSERTATION

zur Erlangung der Licentiatenwürde

der hohen Theologischen Fakultät

der Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen

vorgelegt von

Gottfried Noth

aus Dresden.

Tag der mündlichen Prüfung: 1. Februar 1930.

Erlangen

Gutenberg-Druckerei (Reinhold & Limmert)

1930.

30:253

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Vorbemerkung.

Die im folgenden gedruckten Ausführungen sind der 3. Hauptteil einer umfassenderen Arbeit über die Theologie des Martin Chemnitz, deren Gesamtanlage aus der beigefügten Inhaltsübersicht zu ersehen ist. Auch dieser 3. Teil erscheint hier in etwas verkürzter Form, namentlich was die Anmerkungen anbelangt.

Inhaltsübersicht.

§ 1. Einleitung.

1. Abschnitt: Schrift und Tradition in der Theologie des Martin Chemnitz.

§ 2. Die Inspiration der Heiligen Schrift.
§ 3. Die Autorität der Schrift.
§ 4. Grundsätzliche Stellung zur Tradition.
§ 5. Praktisches Verhalten gegenüber der Tradition.
§ 6. Vergleich mit Luther und Melanchthon.

2. Abschnitt: Die Heilslehre des Martin Chemnitz.

§ 7. Das Werk Christi.
§ 8. Die menschliche Unfreiheit.
§ 9. Die göttliche Prädestination.
§ 10. Die Rechtfertigung des Sünders.
§ 11. Rechtfertigung und Heiligung.

3. Abschnitt: Die Abendmahlslehre und Christologie des Martin Chemnitz.

§ 12. Das Wesen des Abendmahls.
§ 13. Die religiöse Bedeutung des Abendmahls.
§ 14. Vergleich mit Luthers und Melanchthons Abendmahlslehre.
§ 15. Göttliche und menschliche Natur in Christo.
§ 16. Chemnitz' Stellung zur Ubiquitätslehre.
§ 17. Die beiden Stände Christi.
§ 18. Das praktische Interesse der Frömmigkeit in der Christologie Chemnitz'.
§ 19. Dogmengeschichtliche Stellung der Christologie Chemnitz'.

§ 20. Schluß.

Literaturverzeichnis.

(In (" . . . ") die Abkürzungen, unter denen die betreffenden Werke in der vorliegenden Arbeit zitiert werden.)

A. Quellen.

1. Schriften Chemnitz'.

1a. Repetitio Sanae Doctrinae De Vera Praesentia Corporis Et Sanguinis Domini In Coena. Per Martinum Kemnicium In Ecclesia Brunsuigensi. Additus Est Tractatus Complectens Doctrinam de communicatione Idiomatum eodem autore. Lipsiae. Anno M.D.LXI. —
Die 2. Auflage erschien unter dem Titel:

1b. Fundamenta Sanae Doctrinae De Vera Et Substantiali praesentia, exhibitione et sumptione Corporis et sanguinis Domini in coena. Repetita A Martino Chemnitio. Jenae. Excudebat Donatus Richenhain. Anno M.D.LXX. — Weitere Auflagen: Jena 1590. Montisbelg. 1590. Frankfurt 1620. Frankfurt und Wittenberg 1690 (zusammen mit den Loci). — Deutsche Übersetzung: Frankfurt 1598.
Die vorliegende Arbeit zitiert die Ausgabe von 1690. ("Fund.")

2. Anatome Propositionum Alberti Hardenbergii De Coena Domini, quas exhibuit ordinibus Saxoniae inferioris in conventu Brunsuigensi. Additae sunt etiam propositiones Ministrorum Ecclesiae Bremensis, Et Declaratio Articuli Decimi in Confessione Augustana de coena Domini, sumpta ex publicis Confessionibus et historiis nostrorum temporum. Per Martinum Kemnicium Ministrum Ecclesiae Brunsuigensis. Adjuncta sunt alia quaedam ejusdem argumenti a D. Joachimo Morlino. — (Praefatio von 1561; S.K8: Islebii Excudebat Urbanus Gubisius.) ("Anat.")

3. De Controversiis Quibusdam, Quae Superiori tempore, circa quosdam Augustanae Confessionis Articulos, motae et agitatae sunt; Judicium D. Martini Chemnitii, Brunsuicensis Ecclesiae Superintendentis: editum per Polycarpum Lyserum, Theologiae Doctorem, et Pastorem Ecclesiae Witebergensis. 1594. Cum privilegio. Witebergae. Excusum typis Simonis Gronenbergii. (Am Schluß der Schrift der Vermerk: Brunsuigae Anno Christi 1561. 3. Calend. Aprilis.) ("Jud.")

4. Theologiae Jesuitarum Praecipua Capita. Ex Quadam Ipsorum Censura, quae Coloniae Anno 60. edita est, Annotata per Martinum

Kemnicium. Lipsiae. Anno M.D.LXII. — Weitere Auflagen: Rupellae 1584. Oppenheim 1611 (unter dem Titel: De origine Jesuitarum). Frankfurt und Wittenberg 1690 (zusammen mit den Loci, unter dem Titel: Theologiae Jesuitarum Brevis ac Nervosa Descriptio Et Delineatio). — Deutsche Ausgabe von Zanger, Leipzig 1562 und 1719. — Die vorliegende Arbeit zitiert die Ausgabe von 1690. ("Th. Jes.")

5. Examen decretorum concilii Tridentini, in quo ex sacrae scripturae norma, collatis etiam orthodoxis verae et purioris antiquitatis testimoniis, ostenditur, qualia sint illa decreta, et quo artificio sint composita. Autore Martino Kemnicio. Sigmund Feierabet. - Simon Huder. M. D. LXVI. (Der 2. Teil erschien 1566, der 3. und 4. 1573). - Weitere Auflagen: Frankfurt 1574, 1578, 1585, 1588, 1590, 1596 (zweimal), 1599, 1605, 1606, 1609, 1615 (zweimal), 1619, 1642, 1690, 1707. - Wittenberg: 1598. - Genf: 1614, 1634, 1641, 1667, 1668. - Neue Ausgabe durch Ed. Preuß, Berlin 1861. - Deutsche Übersetzung von Nigrin, Frankfurt 1576; von Bendien, Leipzig 1884. — Die vorliegende Arbeit zitiert die Ausgabe von 1861. ("Ex.")

6. Propositiones, De Persona Et Beneficiis Filii Dei, Domini Et Redemptoris nostri Jesu Christi: de quibus publice, pro gradu Doctoris in Theologia, disputabit Reverendus et Clarissimus vir, M. Martinus Kemnicius, Superintendens Ecclesiae Dei, in inclyta urbe Saxoniae, Brunsviga. - Die 28. Junii. - Rostochii. Excudebat Jacobus Transylvanus. Anno M. D. LXVIII. ("Propos.")

7. Die fürnehmsten Hauptstück der Christlichen Lehre / wie darinn die Pastores examiniret und unterwiesen werden / Wolffenbüttel 1569. — 2. Auflage: Hand-Büchlein der fürnehmsten Hauptstück der Christlichen Lehre / Heinrichs-Stadt. 1574. - Weitere Auflagen: Magdeburg 1578. Frankfurt 1593. - Lateinische Übersetzung: Brevis et simplex forma examinis de praecipuis doctrinae coelestis capitibus, primum germanice per reverendum virum D. Martinum Kemnicium in usum Pastorum minus exercitatorum conscripta: Nunc vero voluntate Authoris et loco Confessionis Ministerii Ecclesiae Brunsvicensis latine conversa per Johan. Zangerum Oenipotanum. Ursellis 1571. — Übersetzung der 2. Auflage: Enchiridion, in quo praecipua capita coelestis doctrinae per quaestiones ex verbo Dei forma sanorum verborum in ecclesiis Saxonicis usitata explicantur-primum Germanice conscriptum in usum Pastorum in visitatione Ecclesiarum Ducatus Brunsuicensis, ac deinde recognitum et auctum per Reverendum D. M. Kemnicium Theologiae Doctorem, nunc vero Latine conversum per Johannem Zangerum. Henricopuli anno 1577. - Weitere Auflagen: Lipsiae 1588. - Übersetzung von Paul Chemnitz, Lipsiae 1608. — Die vorliegende Arbeit zitiert die lateinische Ausgabe von 1588. ("Ench.")

8. De Duabus Naturis In Christo. De Hypostatica Earum Unione: De Communicatione Idiomatum, qua ea, quae unius naturae propria sunt, tribuuntur personae in concreto. Quomodo utraque natura in

Christo, agat cum Communicatione alterius: Quid humana natura in Christo, praeter physica Idiomata ex hypostatica cum divinitate unione acceperit, etc. Explicatio ex scripturae sententiis, et ex purioris antiquitatis testimoniis, Collecta per Martinum Chemnicium D.-Jenae, Ex Officina Donati Ritzenhaini. Anno M. D. LXX. - Weitere Auflagen: Jena 1578, 1591. - Leipzig 1578, 1580, 1581, 1609. - Wittenberg und Frankfurt: 1690 (zusammen mit den Loci). — Die vorliegende Arbeit zitiert die Ausgabe von 1690. ("D. d. nat.")

9. Loci Theologici Reverendi Et Clarissimi Viri, D. Martini Chemnitii, Sacrae Theologiae Doctoris, Atque Ecclesiae Brunsvicensis quondam Superintendentis fidelissimi. Quibus Et Loci Communes D. Philippi Melanthonis perspicue explicantur, et quasi integrum Christianae doctrinae Corpus, Ecclesiae Dei syncere proponitur. - Editi Nomine Haeredum, Opera Et studio Polycarpi Leiseri D. Successoris ipsius. - Francoforti Ad Moenum excudebat Joannes Spies. M. D. XCI. - Weitere Auflagen: Frankfurt 1594, 1599, 1604, 1605, 1608. - Wittenberg 1615, 1620, 1623. - Frankfurt und Wittenberg 1690. — Die vorliegende Arbeit zitiert die Ausgabe von 1690. ("Loci")

In die Loci sind folgende Schriften aufgenommen:

a) (Als Einleitung): Oratio de Lectione Patrum, habita Vitebergae 1554.

b) (Am Schluß des Locus de peccato): De propositione: An peccata sint ipsa substantia hominis, aut ipsius anima. Diese Abhandlung erschien gesondert mit einer Schrift Mörlins unter dem Titel: Themata De Imagine Dei In Homine. Authore D. Joachimo Mörlino Episcopo Sambiensi, etc. Et De Eadem Materia Brevis Tractatus D. Doctoris Martini Chemnitii, Superintendentis Brunschuicensis. Contra Impiam Et Absurdam Propositionem: Peccatum esse substantiam, vel ipsam etiam animam rationalem. - Witebergae. Anno M. D. LXX.

c) (Im Locus de bonis operibus): De controversia, utrum in Ecclesia retinenda sit propositio: Quod bona opera Renatorum sint necessaria.

d) (Am Schluß des Locus de coena Domini): Epistola D. M. Chemnitii de coena Domini. Ad Reverendum et clarissimum Virum Dominum Timotheum Kirchnerum Doctorem et Superintendentem Ecclesiarum in Ducatu Brunswicensi in tertiam Apologiam Bezae (ungefähr 1571 geschrieben).

e) (Am Schluß des ganzen Werkes): Disputationsthesen des M. Chemnitz.

10. D. Martini Chemnitii Richtige / und inn H. Schrifft wolgegründte Erklärung / etlicher hochwichtiger und nötiger Artickel unser Christlichen Religion / in sonderliche Tractat und Predigten gefasset. Nemlich

I. Sein Bekänntniss von der wahren Gegenwärtigkeit dess Leibes und Bluts Christi / im H. Abendmal.

II. Erklärung dess zehenden Artickels in der Augspurgischen Confession / vom H. Abendmal.

III. Ein Tauffpredigt auss dem dritten Cap. der Epistel Pauli an Tit.

IV. Ein Predigt von der Vorsehung Gottes / auss dem Euangelio / Matth. 22.
V. Ein Ausslegung dess 23. Psalmen Dauids: Der Herr ist mein Hirt / etc.
VI. Ausslegung dess 103. Psalmen Dauids: Nun lob mein Seel / etc.
VII. Ein Predigt / von Auffrichtung unnd Bestellung Christlicher Schulen.
VIII. Ein Leichpredigt auss dem 7. Cap. der Offenbarung S. Johan.
IX. Ein Extract / auss dess Herrn Chemnitij seligen hinderlassenen Testament.
Jetzt allen frommen Christen / bey diesen letzten gefährlichen und betrübten Zeiten / zu sonderlichem Unterricht und Trost auffs new zusammen geordnet. - Gedruckt zu Frankfurt am Mayn / durch Johann Spiess / Anno 1592. ("Richt. Erkl.")

Von diesen Traktaten und Predigten erschienen gesondert:

a) I und II unter dem Titel: Bekäntniss von der wahren Gegenwärtigkeit Christi, im Abendtmal. Lüneburg M. D. C. XXXVIII. - Frankfurt 1596.

b) IV und VII unter dem Titel: Eine Predigt uber das Euangelion Matth. 22. Von dem König der seinem Sohn Hochzeit machet etc. dahin der Hohe Artickel von der Versehung Gottes auffs aller einfeltigest erkleret wird. Noch eine andere Predigt / darin die Lehre von auffrichtung Christlicher Schulen / durch schöne Exempel auss alten Biblischen und Kirchen historien nützlich erkleret wird. - Gethan zu Wolffenbüttel und Gandersheim / durch Martinum Chemnitium Doct. Anno M. D. LXXIII.
IV ist außerdem abgedruckt in der „Postilla" II. S. 548 ff.

11. Martini Chemnitii De Incarnatione Filii Dei Item De Officio Et Maiestate Christi Tractatus. Ex M. Chemnicii Autographo cum Praefatione edidit Arminius Hachfeld. Berolini. Sumtibus Gust. Schlawitz. 1865. (Verfaßt im Jahre 1577: vergl. S. VI.) ("De inc.")

12. Kurtzer einfeltiger unn nothwendiger bericht / von ettlichen fürnemen artickeln der lehr / wie dieselbige mit gebürlicher bescheidenheit zur erbawung fürgetragen / und wieder alle verfelschung / verwahret mögen werden. (In: Kirchenordnung Unser / von Gottes Gnaden / Julii Hertzogen zu Braunschweig und Lüneburg / etc. Wie es mit Lehr und Ceremonien unsers Fürstenthumbs Braunschweig / Wulffenbütlischen Theils / Auch derselben Kirchen anhangenden sachen und verrichtungen / hinfurt (vermittelst Göttlicher Gnaden) gehalten werden sol. Gedruckt zu Wulffenbüttel / durch Cunradt Horn. M. D. LXIX.) — Daß Chemnitz Verfasser des „Berichtes" ist, bezeugt Rehtmeyer (s. u.) III. S. 338 f.

13. Wolgegründter Bericht von den fürnemsten Artickeln Christlicher Lehre / so zu unsern Zeiten streitig worden seyn / was eines jedern Artickels rechter Verstand sey / und wie man in Gottes Furcht / ohne abbruch der Warheit / von einem jedern Artickel / aus der rechten Grundfest des Göttlichen Wortes / mit bescheidenheit reden möge und

solle. (Im sog. Corpus doctrinae Julium von 1576.) — Chemnitz ist nicht alleiniger Verfasser dieses „Berichts", aber hervorragend an seiner Abfassung beteiligt; vgl. Rehtmeyer III. S. 436.

14. Im Namen der Geistlichkeit Braunschweigs verfaßte Chemnitz: Bedencken. der Theologen inn der Stad Braunschweig / an den Raht daselbs / auff begern des Landsfürsten / gestelt / vom newen Wittenbergischen Catechismo etc. (In: Einhellige Bekentnis Vieler Hochgelarten Theologen und fürnemen Kirchen . . . Jhena / Anno M.D.LXXII.)

15. Im Namen vieler Niedersächsischer Theologen verfaßte Chemnitz: Wiederholte Christliche Gemeine Confession und Erklerung. Wie in den Sechsischen Kirchen vermöge der heiligen Schrifft / und Augspurgischen Confession / nach der alten Grundfest D. Lutheri / wieder die Sacramentierer / gelehrt wird: Vom Abendmal des Herrn. Von der Persönlichen vereinigung der Göttlichen und Menschlichen Natur in Christo. Von seiner Himelfart / und Sitzen zur Rechten Gottes. Jetzund Repetieret und Publicieret zum Bericht / Warnung / und Wiederlegung / von wegen etlicher newlich ausgesprengten Büchern / darinn etliche newe Theologi zu Wittenberg der Sacramentierer Sprach / Lehr / Meinung / und Grundfest in die Kirchen der Augspurgischen Confession / unter einem frembden schein / sich unterstehen einzuschieben. Gedruckt Anno M. D. LXXII.

16. Libri Tres Harmoniae Evangelicae, Conscripti a Reverendo Et Clarissimo Viro, Domino Martino Chemnitio, Sacrae Theologiae Doctore, et in inclyta Brunsuicensium Ecclesia quondam Superintendente celeberrimo. Editi opera et studio D. Polycarpi Lyseri, tum temporis ejus successoris. - Francofurti 1593. — (Das Werk ist unvollständig, reicht nur bis Kap. 51. Fortgesetzt wurde es 1604-1611 von P. Leyser, vollendet 1626 f. von Johann Gerhard.) - Weitere Auflagen: Frankfurt 1600, 1622, 1652 (?). - Jena 1626 f. - Hamburg 1652, 1704. - Genf 1645. - Rotterdam 1646.

17. Postilla oder Ausslegung der Euangelien / welche auff die Sontage / auch die fürnembste Fest und Apostel Tage in der Gemeine Gottes abgelesen und erkläret werden. Gepredigt durch Weilandt den Ehrwirdigen und Hochgelehrten Herrn Martinum Chemnitium. - Frankfort am Mayn 1593. (Die Predigten sind vom Herausgeber überarbeitet.)

18. Eine ausführliche Predigt Von Vergebung der Sünden / In welcher auch gründlich und richtig erkläret die Lehr De Communicatione Idiomatum, davon Heute zu Tage so viel disputirens zwischen auffrichtigen reinen Lutheranern und Calvinisten / Auss dem Evangelio Dominica 19. Trinitatis, Matth. 9. Marci 7. Luc. 5. Cap. Zu Cassel in der Schloskirchen gethan Anno 1579. durch Martinum Chemnitium / der heiligen Schrifft Doct. und Superintendenten zu Braunschweig. Biss anhero nie in Druck aussgangen / jetzo aber der hochbetrübten Kirchen zum Schutz und Trost publiciret durch M. Conradum Paedopatrem Pfarrern in der

Oberkirchen zu S. Niclas in Northausen. Mit einer Vorrede Herrn D. Polycarpi Leisers / Churf. Sächsischen Hoffpredigers zu Dressden. 1608.

19. D. Martini Kemnicii, Bericht vom newen Bäpstischen Gregoriano Calendario, an den Landgraffen zu Hessen / etc. Gedrucket Anno 1584.

20. Martini Chemnitii, Doctoris Theologi et Eccles. Brunsuic. Antistitis, ad Matthiam Ritterum, Ecclesiasten olim Francofurtensem, Epistolae. Georgius Christianus Joannis ex αὐτογράφοις ipsis eruit. Accedunt Quinque Ejusdem Chemnitii ad Conradum Schlusselburgium denuo recusae. Cum Indicibus Necessariis. Francofurti ad Moenum, Sumtu Samuelis Tobiae Hockeri. Anno M.D.CCXII. ("Epist.")

21. Einzelne Briefe und Gutachten Chemnitz' bietet neben einer ausführlichen Lebensbeschreibung: Antiquitates Ecclesiasticae Inclytae Urbis Brunsvigae, Oder: Der berühmten Stadt Braunschweig Kirchen-Historie .... Alles aus den Archiven / raren Manuscriptis und anderen bewährten Historicis, sammt denen dazu gehörigen Documentis und Schrifften / so in ordentlichen Beylagen verfasset / Mit Fleiss zusammen getragen ... Von Philippo Julio Rehtmeyer / Brunsvic. - Braunschweig / Gedruckt und Verlegt durch Christoph-Friedrich Zilligers sehl. nachgel. Wittib und Erben / 1707. (Der 3. Teil von 1710.) ("Rehtmeyer")

Für die vorliegende Arbeit konnten nicht benutzt werden folgende Schriften Chemnitz':

22. Treuhertzige Warnung des Gottsgelerten frommen Dieners Christi / zu Braunschweig / Doctoris Martini Kemnitij. Wider den Newen Caluinischen Catechismum / der Theologen zu Wittenberg. Gedruckt zu Königsperg in Preussen / Anno 1571.

23. Pacificatio religiosa, das ist: Des Herrn Doctoris Martini Chemnitii aufgerichteter Vertrag zwischen den Herren des Ministerii zu Halle in Sachsen. Geschehen den 4. Jul. im Jahr Christi 1579. (In: Collectio opusculorum historiam Marchicam illustrantium .... Achtes und Neuntes Stück. Berlin. Zu finden bey dem Auctore 1730.)

24. Christliches Bedencken auf Doct. Majors Repetition und endliche Erklärung / belangend den Streit: Ob gute Werke zur Seeligkeit nöhtig / also / dass es unmüglich sey / ohne gute Wercke seelig zu werden? Eisleben 1568.

25. Oratio habita in Introductione Universitatis Juliae 1576. Helmst. 1579. - Dieselbe Predigt deutsch: Helmstädt 1579.

26. Leich-Predigt / in funere Christoph von Blankenburg / Anno 1573. gethan / Ulsen 1578.

27. Leich-Predigt Herrn Viktor Beseken / gewesenen Bürgemeisters in Bremen / Hamburg 1612.

28. Bedenken von Beruff und Enturlaubung der Prediger / Giessen 1608.

29. Historia der Passion Christi / Aus seinen Predigten zusammen gezogen durch Melch. Neukirchen / Frankfurt 1590.

30. Andächtige Gebete wider die Teuffel in den armen besessenen Leuten / etc. gemacht von D. Joach. Moerlino, und D. Mart. Chemnitio, zusammen getragen von Melch. Neukirchen / Helmstädt 1596.

31. Bekäntniss von der Ubiquität. Consilium de vitandis Calvinianis. Ob ein Prediger am Altare sich selbst communiciren möge? Bedencken: Ob die Worte der Einsetzung nohtwendig müssen recitiret werden? Hamburg 1623.

32. Judicium von der Nohtwehre. Bedencken: An justum sit, fures punire suspendio? De coelibatu judicium, Hamburg 1623.

(Die unter Nr. 31 und 32 zitierten Schriften sind in dieser Weise bei Rehtmeyer III, S. 534 angegeben; Näheres über sie konnte ich nicht feststellen.)

Beteiligt war Chemnitz ferner an der Abfassung der Konkordienformel, der Erfurter Apologie der Konkordienformel, sowie des Corpus Doctrinae Prutenicum von 1568.

---

2. Sonstige Quellen.

1. Die Schriften Luthers werden zitiert nach der Weimarer Ausgabe. ("W. A.")

2. Dr. Martin Luthers Briefwechsel. Bearbeitet und mit Erläuterungen versehen von Dr. E. L. Enders. Frankfurt am Main 1844 ff. ("Enders")

3. Disputationen Dr. Martin Luthers in den Jahren 1535—1545 an der Universität Wittenberg gehalten. Zum ersten Male herausgegeben von Paul Drews. Göttingen 1895. ("Drews")

4. Die Schriften Melanchthons werden zitiert nach der Ausgabe seiner Werke im Corpus Reformatorum. ("C. R.")

5. Anecdota Brentiana. Ungedruckte Briefe und Bedenken von Johannes Brenz. Gesammelt und herausgegeben von Dr. Th. Pressel. Tübingen 1868. ("Anecd. Brent.")

6. Examen Libri De Duabus In Christo Naturis, De earum hypostatica unione, et varia, quae ex illa unione sequitur, communicatione, a Martino Kemnitio conscripti: Per Lambertum Danaeum. - Genevae, Apud Eustathium Vignon. M.D.LXXXI. ("Danaeus")

B. Literatur.

Bauke, Artikel „Christologie II" in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. 2. Aufl., Bd. I, Sp. 1608 ff. ("R. G. G.")

(Hartmann-) Bossert, Artikel „Brenz" in: Realenzyklopädie für Theologie und Kirche, 3. Aufl., Bd. III, S. 182 ff. ("R. E.")

A. W. Dieckhoff, Die evangelische Abendmahlslehre im Reformationszeitalter. 1. Band. Göttingen 1854.

I. A. Dorner, Martin Chemnitz (in: Evangelischer Kalender für 1862. Herausgegeben von Ferdinand Piper).

I. A. Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi von den ältesten Zeiten bis auf die neuste. 2. Aufl. Berlin 1851 ff. ("Dorner")

W. Elert, Wirkungen der lutherischen Abendmahlslehre in der Geschichte der Weltanschauung (in: Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung 1927, Sp. 746 ff., 770 ff., 794 ff.). ("Elert")

Fr. H. R. Frank, Die Theologie der Concordienformel historisch-dogmatisch entwickelt und beleuchtet. Erlangen 1858—1865. ("Frank")

O. Fricke, Die Christologie des Johannes Brenz im Zusammenhang mit der Lehre vom Abendmahl und der Rechtfertigung. München 1927. (Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus, herausgegeben von P. Althaus, K. Barth und K. Heim. Erste Reihe, Band 3.) ("Fricke")

H. Hachfeld, Martin Chemnitz nach seinem Leben und Wirken, insbesondere nach seinem Verhältnisse zum Tridentinum. Leipzig 1867. ("Hachfeld")

Th. Harnack, Luthers Theologie mit besonderer Beziehung auf seine Versöhnungs- und Erlösungslehre. Neue Ausgabe. München 1927. ("Harnack")

H. Heppe, Geschichte des deutschen Protestantismus in den Jahren 1555—1581. Marburg 1852 ff. ("Heppe")

W. Herbst, Das Regensburger Religionsgespräch von 1601 geschichtlich dargestellt und dogmengeschichtlich beleuchtet. Gütersloh 1928.

Herrlinger, Die Theologie Melanchthons in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Zusammenhang mit der Lehrgeschichte und Culturbewegung der Reformation. Gotha 1879. ("Herrlinger")

K. Holl, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. Band 1: Luther. Tübingen 1921. 4. und 5. Aufl. 1927.

Hunzinger, Artikel „Ubiquität" in R.E. XX. S. 182 ff.

J. Köstlin, Luthers Theologie in ihrer geschichtlichen Entwicklung und ihrem inneren Zusammenhang. 2. Aufl. Stuttgart 1901. ("Köstlin")

F. Kattenbusch, Luthers Stellung zu den ökumenischen Symbolen. (Festschrift.) Gießen 1883.

F. Kropatscheck. Das Schriftprinzip der lutherischen Kirche. Band 1. Leipzig 1904.

C. G. H. Lentz, Dr. Martin Kemnitz, Stadtsuperintendent in Braunschweig, Kurfürstlich Brandenburgischer und Herzoglich Braunschweig-Lüneburgischer Consistorial- und Kirchenrath. Ein Lebensbild aus dem 16. Jahrhunderte, aus gedruckten und handschriftlichen Nachrichten. Gotha 1866.

F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. 4. Aufl. Halle 1906. ("Loofs")

G. Mensching, Glaube und Werk bei Luther. Gießen 1926.

R. Mumm, Die Polemik des Martin Chemnitz gegen das Konzil von Trient. Leipzig 1905. ("Mumm")

Th. Pressel, Martin Chemnitz. Nach gleichzeitigen Quellen. Elberfeld 1862. (In: Leben und ausgewählte Schriften der Väter und Begründer der lutherischen Kirche, VIII. Teil.)

H. Preuß, Die Entwicklung des Schriftprinzips bei Luther bis zur Leipziger Disputation. Leipzig 1901.

A. Ritschl, Die Rechtfertigungslehre des Andreas Osiander. (In: Jahrbücher für deutsche Theologie, 2. Band 1857, S. 795 ff.)

O. Ritschl, Dogmengeschichte des Protestantismus. Band 1 und 2: Leipzig 1908 und 1912, Band 3 und 4: Göttingen 1926 f.

R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte. 4. Band, 1. und 2. Hälfte. Leipzig 1917 und 1920.

(Frank-) Seeberg, Artikel „Communicatio idiomatum" in R. E. IV. S. 254 ff.

H. Schmid, Der Kampf der lutherischen Kirche um Luthers Lehre vom Abendmahl im Reformationszeitalter. Leipzig 1868.

(Schmid-) Kunze, Artikel „M. Chemnitz" in R. E. III, S. 796 ff.

K. Thieme, Die sittliche Triebkraft des Glaubens. Eine Untersuchung zu Luthers Theologie. Leipzig 1895.

K. Thimme, Luthers Stellung zur Heiligen Schrift, ihrem Wert und ihrer Autorität. (In: Neue Kirchliche Zeitschrift 1896.)

G. Thomasius, Christi Person und Werk. Darstellung der evangelisch-lutherischen Dogmatik vom Mittelpunkte der Christologie aus. Erlangen 1853 ff. ("Thomasius")

W. Walther, Neue Konstruktionen der Rechtfertigungslehre Luthers. - Noch ein Wort zu Luthers Rechtfertigungslehre. (In: Neue Kirchliche Zeitschrift 1923. S. 50 ff, 668 ff.)

Wiegand, Artikel „Abendmahl II" in R. G. G. 2. Aufl., Bd. I, Sp. 16 ff.

K. Zickendraht, Der Streit zwischen Erasmus und Luther über die Willensfreiheit. Leipzig 1909.

Zscharnack, Artikel „Chemnitz" in R. G. G., 2. Aufl., Bd. I, Sp. 1496 f.

Die Abendmahlslehre und Christologie des Martin Chemnitz.

§ 12.

Das Wesen des Abendmahls.

Die Behandlung der Lehre vom Abendmahl und der mit ihr eng zusammenhängenden von der Person Christi nimmt in der schriftstellerischen Tätigkeit des Martin Chemnitz neben der Polemik gegen Rom eine hervorragende Stellung ein. In seinen frühesten Schriften beschäftigt er sich bereits mit diesem Thema, dem er dann auch weiterhin stets sein besonderes Interesse zuwendet. Wir sehen ihn hier aktiv in die innerprotestantischen Streitigkeiten jener Zeit eingreifen. Auf den Prozeß gegen den Bremer Prediger Albert Hardenberg, der sich 1561 auf einem Theologenkonvent in Braunschweig wegen seiner kalvinisierenden Abendmahlslehre zu verantworten hatte, übte er durch seine „Anatome" starken Einfluß aus. An dem von den Philippisten 1571 herausgegebenen neuen Wittenbergischen Katechismus übte er um dessen unlutherischer Abendmahlslehre willen in privaten [1]) und öffentlichen [2]) Gutachten scharfe Kritik. Gegen diesen Katechismus wie die zu seiner Verteidigung von den Wittenbergern veröffentlichte „Grundfeste" wandte er sich im Verein mit den niedersächsischen Lutheranern in der „Wiederholten Confession", deren Angriff sich wieder gegen die Abendmahlslehre und Christologie der Wittenberger richtete.

1) Vergl. Rehtmeyer III, Beilagen S. 179 ff.

2) In dem im Namen des Braunschweiger Geistlichen Ministeriums verfaßten „Bedenken vom Neuen Wittenbergischen Catechismo".

Schon diese Hinweise machen es deutlich, welche Bedeutung für Chemnitz die hier verhandelten Fragen hatten. Und während er sonst in seiner Polemik — namentlich gegen abweichende protestantische Richtungen — sich durch ruhige Sachlichkeit und maßvollen Ton charakteristisch auszeichnet, führt er seinen Kampf gegen fremde Abendmahlslehren oft mit sehr heftiger Sprache und scheut sich in ihm auch nicht vor scharfen persönlichen Angriffen. Den Grund für diese Art des Kampfes haben wir darin zu suchen, daß Chemnitz in dem Verfahren seiner Gegner kein offenes und ehrliches Verhalten sieht[1]): Versteckt führen sie die kalvinische Abendmahlslehre in die lutherische Kirche ein und geben dabei vor, von Luthers Lehre nicht abzuweichen. Solchen Gegnern mußte er mit aller Schärfe entgegentreten. Um die Leidenschaftlichkeit seines Kampfes zu verstehen, muß man aber — und dasselbe gilt für seine Gesinnungsgenossen — vor allem auch den Umstand in Betracht ziehen, daß es sich ihm hier keineswegs um ein leeres Theologengezänk handelt, sondern um eine Frage, an der Heil und Seligkeit hängt[2]), weil sie unter dem Pauluswort steht: „Welcher unwürdig isset und trinket, der isset und trinket sich selber zum Gericht, damit daß er nicht unterscheidet den Leib des Herrn". Daß Chemnitz außerdem tiefe Anliegen der praktischen Frömmigkeit gefährdet sieht, sobald die rechte Lehre vom Abendmahl verfälscht wird, wird sich uns zeigen, wenn wir nunmehr den Inhalt seiner Abendmahlslehre genauer betrachten.

Wir beginnen damit, daß wir den Ausgangspunkt für die Gestaltung seiner Lehre feststellen. Er weist es ab[3]), von einem allgemeinen Sakramentsbegriff aus das Wesen des Abendmahles bestimmen zu wollen, wie es auf reformierter Seite zuweilen geschah[4]). Vielmehr ist das Wesen jedes einzelnen Sakramentes aus der Schrift zu bestimmen und

1) Anat. A 7 f. - Epist. 41.

2) Richt. Erkl. 14. u. ö.

3) Fund. 90 B: Nullo modo itaque ex similitudine seu cognatione sacramentorum sequitur, De materia et forma alicujus sacramenti praeterita ejus institutione ex sola similitudine, pronunciandum esse.

4) Vergl. Frank III, S. 63.

erst darnach der zusammenfassende Begriff „Sakrament“ zu bilden; denn es geht nicht an, daß ein von vornherein festgelegter allgemeiner Sakramentsbegriff für die schriftgemäßen Unterschiede zwischen den beiden Sakramenten keinen Raum mehr läßt. Ebensowenig begründet Chemnitz seine Abendmahlslehre auf eine ihm vorher feststehende Christologie [1]).

Er erkennt vielmehr als einzig berechtigtes Fundament der Abendmahlslehre die Einsetzungsworte an [2]). Diese unbedingte Gebundenheit an das Schriftwort hält er bei allen Einzelfragen, die er zu lösen hat, mit Entschiedenheit fest. Alle Verfälschungen führt er darauf zurück, daß man jene Beschränkung auf die Einsetzungsworte nicht gewahrt hat [3]). Es ist demgegenüber für seine Abendmahlslehre charakteristisch, daß er sie allein von den Einsetzungsworten aus aufbaut und durchführt. Nur wenn man das stets im Auge behält, daß seine Abendmahlslehre nichts weiter sein will als eine getreue Wiedergabe der Schriftlehre über dieses Sakrament, kann man sie recht würdigen.

Hängt somit von den Einsetzungsworten für Chemnitz schlechthin alles ab, so ist deren Auslegung der alles entscheidende Faktor. Wir müssen darum zunächst einen Blick auf seine Exegese dieser Bibelstellen werfen, ohne freilich auf alle Einzelheiten seiner sehr ausführlichen exegetischen Erörterungen eingehen zu können. Der entscheidende Punkt liegt in der Frage, ob die Einsetzungsworte in wörtlicher oder übertragener Bedeutung zu verstehen seien. Um das wörtliche Verständnis sicherzustellen, beruft sich Chemnitz vor allem auf folgenden Gedankengang [4]): Alle einzelnen Glaubenslehren sind in bestimmten Stellen der Schrift fundiert und werden in ihnen ausdrücklich abgehandelt. Sobald es sich um die Auslegung derartiger Stellen handelt,

1) Loci III, 153 A: Quod vero in hac controversia etiam de hypostatica unione duarum naturarum in Christo, de ascensione ejus in coelum, et sessione ad dexteram Patris disputatur, non ideo fit, quasi fundamentum et sedem hujus doctrinae in articulis illis constituamus.

2) De inc. 79: Verba institutionis specialis illius praesentiae in coena fundamentum esse docemus.

3) Fund. 1 A.

4) Fund. 3.

ist es unmöglich und unstatthaft, von der wörtlichen Bedeutung abzugehen, denn dann würden alle Glaubenssätze schwankend und ungewiß, weil sie von der Erklärung und Ausdeutung des betreffenden Interpreten abhängig wären. Nur an den Stellen, wo nicht von einem bestimmten Lehrsatz gehandelt wird, darf man eine übertragene Bedeutung annehmen. Nun hat aber — so schließt Chemnitz weiter — das Dogma vom Abendmahl zweifellos in den Worten der Einsetzung seine „propria sedes", folglich dürfen diese nur in ihrem eigentlichen Sinn verstanden werden. So befremdlich uns dieses Beweisverfahren anmuten muß, so kann man ihm doch auf dem Boden der alten Inspirationslehre die Beweiskraft nicht absprechen, da diese die Schrift kaum als einheitliches Ganzes, vielmehr als Sammlung von dicta probantia ansah, also von vornherein darauf geführt wurde, für die einzelnen Lehrsätze eine „propria sedes" aufzusuchen.

Daneben begründet Chemnitz die Notwendigkeit der wörtlichen Auslegung der Einsetzungsworte mit dem folgenden Gedankengang [1]). Wenn ein Schriftwort in übertragener Bedeutung verstanden werden soll, so muß der dabei sich ergebende Sinn in anderen deutlichen Schriftstellen klar bezeugt sein. Nun zeigt aber Chemnitz durch eine ausführliche Vergleichung der Abendmahlsberichte und der übrigen vom Abendmahl handelnden Stellen [2]), daß keine von ihnen eine bildliche Auslegung der Einsetzungsworte nahelegt, daß eine solche vielmehr durch den Vergleich dieser Stellen ausgeschlossen wird.

Hat Chemnitz auf diese Weise grundsätzlich das alleinige Recht einer wörtlichen Auslegung der Einsetzungsworte nachgewiesen, so ersteht ihm nunmehr die Pflicht, die praktische Durchführbarkeit dieser Exegese aufzuzeigen. Hier entstehen erst die eigentlichen Schwierigkeiten, denn die im strengsten Sinne wörtliche Bedeutung der Einsetzungsworte schlösse die Behauptung der Identität von Brot und

1) Ex. 299 B: Quando Spiritus sanctus in Scriptura sententiam aliquam, aliter quam sicut verba simpliciter et proprie sonant, intelligi voluit, illud vel in eodem, vel in alio loco non obscure explicavit et ostendit.

2) Fund. 24 ff. - Richt. Erkl. 107 ff.

Leib Christi ein, eine Aussage, die innerlich unmöglich ist. Gebrauchte man lutherischerseits zur Umschreibung des Sinnes der Einsetzungsworte die Ausdrücke „in, mit und unter dem Brot“ sei der Leib Christi da, so ließ sich dagegen der Einwand erheben, es liege darin bereits eine Abweichung vom Wortsinn, und die Lutheraner geständen dadurch ipso facto die Undurchführbarkeit eines wörtlichen Verständnisses ein.

Chemnitz leugnet allerdings die Giltigkeit dieses Einwandes, indem er darauf hinweist[1]), daß diese Formeln nicht anstelle der Einsetzungsworte treten, sondern nur ihren Sinn gegen falsche Auslegungen sicherstellen sollen. Allein er müßte nun nachweisen, daß das wörtliche Verständnis dem Sinn nach jenen Formeln entspricht. Tatsächlich ist das seine Meinung, aber um sie zu rechtfertigen, weiß er sich nur darauf zu berufen, daß es sich bei den Einsetzungsworten um eine „praedicatio inusitata“ handele[2]), wie sie in der Schrift allerdings häufig vorkomme, um das Zusammensein zweier unterschiedener Substanzen auszusagen, einer sichtbaren und einer unsichtbaren[3]). An vielen Beispielen sucht er das nachzuweisen, so an dem brennenden Dornbusch, an der Taube bei der Taufe Jesu usw. Allein sie treffen den springenden Punkt nicht, indem sie lediglich die Tatsächlichkeit der Vereinigung zweier Substanzen feststellen, aber die beiden Substanzen nicht durch ein „est“ gleichsetzen,

1) Fund. 12 A: Nos exemplo et autoritate ipsius Scripturae propositionem illam (sc. quod panis sit corpus Christi) aliquando ita resolvimus, cum vel in pane et vino in Coena Domini adesse, exhiberi et sumi corpus et sanguinem Christi, ut illis modis loquendi testemur, nos nec Transsubstantiationem elementorum, nec absentiam corporis et sanguinis Christi in Coena probare, sed juxta verba institutionis credere, Eucharistiam constare duabus rebus, pane et corpore, vino et sanguine Christi.

2) Fund. 11 B: Clamitant enim (sc. adversarii), nos a verbis institutionis discedere et ipso facto ostendere, non posse in illis verbis retineri propriam et nativam significationem, quia longe aliud sit, esse aliquid et esse in aliquo. Quod verum esse concedimus in praedicationibus usitatis, ostendimus autem hanc praedicationem non congruere ad usitatos modos praedicabilium.

3) Fund. 10.

worin doch gerade die Schwierigkeit der Auslegung der Abendmahlsworte liegt.

Schließlich ist überhaupt zu sagen: Daß Chemnitz es als eine praedicatio inusitata bezeichnet, wenn er das „est“ im Sinn von „dabeisein“ versteht[1]), bedeutet letztlich den Verzicht auf ein streng wörtliches Verständnis, denn dieses verlangte gerade eine Ableitung des rechten Sinnes aus den üblichen Ausdrucksweisen.

Nur selten und kurz beruft er sich auf die von Luther zur Erklärung herangezogene Redeform der Synekdoche[2]). Er beschränkt sich darauf festzustellen, daß sie nur ein anderer Name für die von ihm gegebene Auslegung sei. Indem er ferner die in den Abendmahlsworten angewandte Synekdoche als eine mit dem üblichen Gebrauch dieser Redeform nicht übereinstimmende bezeichnet[3]), verzichtet er tatsächlich wieder auf eine streng wörtliche Erklärung.

Daß diese oft recht wenig klaren exegetischen Ausführungen ihren Zweck so wenig erfüllen, ist bei der Wichtigkeit der Frage und bei der alles bestimmenden Bedeutung der Einsetzungsworte im Zusammenhang der Chemnitzschen Abendmahlslehre ein schwerer Mangel.

Das Ziel, das Chemnitz mit seinem Dringen auf ein wörtliches Verständnis erreichen will und durch seine Ausführungen erreicht zu haben meint, ist dies[4]): Einmal dürfen Brot und Leib nicht in übertragener Bedeutung aufgefaßt werden, zum andern darf das „est“ nicht nur eine ideelle, sondern muß eine reale Verbindung zwischen beiden Größen aussagen. Bei diesem Verständnis stellen die Einsetzungsworte

---

1) Richt. Erkl. 61: Die Copula, oder das Wörtlein (ist) bezeichnet eine solche Vereinigung dess subjectivi und praedicati / dass mit den Elementen / so gesehen werden / als mit Brot und Wein / warhafftig und wesentlich / doch unsichtlich / der Leib und das Blut Christi gegenwärtig sey /

2) Fund. 11 B. - Richt. Erkl. 61 f.

3) Fund. 11 B: Sed non est usitata illa Rhetorum Synechdoche, neque enim vel ad descriptiones vel ad exempla Synechdoches, sicut in Rhetorum praeceptis traduntur, convenit, atque ideo etiam inde non est dijudicanda.

4) Fund. 8 A.

die Realpräsenz des Leibes und Blutes Christi fest. Damit werden wir auf die Frage geführt, wie sich diese Realpräsenz für Chemnitz im einzelnen darstellt.

Auf Grund seines aus seinem wörtlichen Verständnis der Einsetzungsworte abgeleiteten und immer aufs neue wiederholten grundlegenden Satzes, daß im Abendmahl zweierlei, nämlich Brot und Leib Christi vorhanden sei, ergibt sich für Chemnitz die Notwendigkeit einer scharfen Abgrenzung nach zwei Seiten hin. Einmal schließt das Vorhandensein des Brotes von vornherein die römische Transsubstantiationslehre aus. Mit aller Schärfe weist sie Chemnitz ab [1]), ohne sich mit ihr eingehend auseinanderzusetzen; er begnügt sich mit dem Hinweis darauf, daß sie der Schrift wie der alten Kirche unbekannt ist.

Viel umfänglicher ist naturgemäß seine Auseinandersetzung mit der reformierten Abendmahlslehre; auf diesen Punkt richtet sich auch vor allem unser Interesse. Um gegenüber der kalvinischen Doktrin das lutherische Verständnis sicher zu stellen, genügt es für Chemnitz nicht [2]), mit der Confessio Augustana von einer „wahren" Gegenwart des Leibes Christi zu sprechen; denn in ihrer Weise konnten sich auch die Kalvinisten diesen Ausdruck zu eigen machen, da sie von einer wahren Gegenwart des Leibes Christi — nämlich für den Glauben — überzeugt waren. Unmöglich aber war ihnen die Zustimmung zu den folgenden Wendungen, mit denen Chemnitz in aller Deutlichkeit die Grenze gegen die kalvinistische Lehre zieht. Er spricht von einer realis et

1) Fund. 9 B: In ipsa benedictione Christus loco subjecti non ponit vagum aliquod individuum; sed illud poculum, quod in manus sumserat, ... Commentum igitur transsubstantiationis, quia recens est, et Scripturae et verae antiquitati ignotum, merito et jure exploditur, invexit enim circumgestionem, repositionem et ἀρτολατρείαν, extra usum a Christo institutum.

2) Richt. Erkl. 191: Dieweil das Geistliche Essen kein Gedicht ist / haben sie (sc. die Zwinglianer) angefangen / mit uns gleiche Wort zu führen / dass der ware Leib Christi warhafftig gereichet werde. Sie verstundens aber also / nicht nach der Substantz oder nach dem Wesen dess Leibs / sonder allein Geistlich / das ist / durch den Glauben / oder in des Glaubens Betrachtung / und effective, würcklich nach seiner Krafft.

substantialis praesentia corporis Christi[1]). Wird aber die Gegenwart der Substanz des Leibes Christi ausgesagt, so ist eine Beschränkung auf den Gedanken der gegenwärtigen Wirkung des räumlich entfernten Leibes ausgeschlossen. Ebenso ist die kalvinistische Lehre ausgeschlossen, wenn nach Chemnitz Christus im Abendmahl corporaliter zugegen ist[2]); denn nach Calvin handelt es sich ja nicht um die Gegenwart des corpus Christi als solchen, sondern nur um die seiner heilspendenden Kraft. Der Gegensatz gegen Calvin wird also von Chemnitz mit aller Deutlichkeit hervorgekehrt.

Mit den geschilderten Aussagen ist aber über die Art der Realpräsenz im einzelnen noch nicht entschieden. Ja, Chemnitz wehrt sich nachdrücklich dagegen, daß man in den Ausdrücken „realiter, substantialiter, corporaliter" bereits eine Aussage über die Weise jener Gegenwart sieht[3]); in ihnen soll vielmehr nur das Subjekt jener Gegenwart näher bestimmt sein. Auf die Art und Weise der Gegenwart angewandt würden jene Aussagen zu der falschen Vorstellung Anlaß geben, als solle diese Gegenwart mit irdischen Kategorien bestimmt werden.

Eine solche Auffassung lehnt aber Chemnitz mit Entschiedenheit ab; denn für ihn vollzieht sich die Gegenwart Christi im Abendmahl in durchaus überweltlichen Formen[4]),

1) Anat. B 7: Cum enim dico, rem aliquam vere et substantialiter adesse, sive cum nomino realem vel substantialem praesentiam alicujus rei, verba illa in sua propria et genuina significatione aliud non possunt significare, quam non tantum commonefactionem effectum seu operationem absentis rei, sed ipsam substantiam praesentem adesse.

2) Anat. E 1: Et ut eo illustrior sit declaratio, Apologia nominat corporalem praesentiam Christi. Et affirmat Christum non tantum spiritu, sed et corporaliter nobis exhiberi in coena.

3) Richt. Erkl. 192: Es wirdt aber durch solche Rede nicht beschrieben / auff was Weise der Leib Christi gegenwärtig sey / sondern allein wie auch bey den Alten / wirdt damit angezeiget und erkläret / dass der Leib Christi im Abendmal zugegen sey / und zu essen dargereichet werde / nicht allein nach seiner Krafft und Wirckung / sondern auch nach der Substantz und nach seinem Wesen.

4) Fund. 80 A: Non ergo juxta proprietates et conditiones hujus mundi, nec ratione aliqua praesentiae hujus seculi, corpore suo adest in Coena sua. - cf. Richt. Erkl. 20.

ist uns daher mit unseren irdischen Sinnen unerkennbar und unerforschlich. Damit ist aber als selbstverständlich gegeben, daß Chemnitz über die Art der Gegenwart keine näheren Aussagen machen kann und macht; lediglich gegen falsche Ansichten will er sich mit jenen negativen Bestimmungen abgrenzen. Nur die Möglichkeit einer solchen überirdischen Gegenwart sichert er noch durch den Hinweis auf die Macht des erhöhten Herrn [1]).

Um die Betrachtungen über die Realpräsenz abzuschließen, haben wir noch einen Blick darauf zu werfen, wie sich für Chemnitz das Verhältnis zwischen Leib und Blut Christi und den Elementen darstellt. Er spricht von einer „unio sacramentalis“ [2]) und setzt damit Leib und Blut in enge Verbindung mit den Elementen. Nähere Erklärung erhält diese unio durch seine Ausführungen über die Formeln: „In, cum, sub pane adest corpus Christi“ [3]). Der Ausdruck „cum pane“ soll alle Gedanken an eine Transsubstantiation oder Verschmelzung von Brot und Leib Christi ausschließen, denn die Präposition „cum“ läßt sich nur anwenden, wenn es sich um zwei selbständige Dinge handelt. Andrerseits soll der Ausdruck „in pane“ jede Trennung der beiden Substanzen ausschließen, soll also eine innige Verbindung von Brot und Leib Christi aussagen. Das wieder soll durch die Formel „sub pane“ dagegen geschützt werden, daß man an eine irdisch-räumliche Verbindung oder Impanation denkt. Die drei Formeln erklären sich also gegenseitig.

Eine positive Darstellung, wie sich Brot und Leib Christi verbinden, ist damit nicht gegeben, und sie kann nach dem über die Art der Realpräsenz Gesagten gar nicht gegeben werden, weil sie mit unseren Begriffen nicht faßbar ist. Es

1) Fund. 80 A: Non igitur ita subjectus est proprietatibus et conditionibus modorum praesentiae hujus mundi seu seculi . . . . . ut non possit alio supernaturali, coelesti, et nobis incomprehensibili modo, ea praestare, quae verba testamenti sui sonant, ut scilicet corpore et sanguine suo in Coena adsit.

2) Anat. E 4: Unio sacramentalis explicatur, quod Eucharistia constet duabus rebus, ita quod in usu coenae cum pane et vino vere et substantialiter adsint, exhibeantur et sumantur corpus et sanguis Christi.

3) Richt. Erkl. 183 f.

handelt sich in ihnen lediglich um die Abgrenzung gegen Irrtümer. Wesentlich aber ist es, daß sich Chemnitz in ihnen für eine enge Verbindung zwischen Leib und Blut Christi und den Elementen ausspricht. Nur auf dieser Grundlage erklärt sich, was er über die Art des Genusses im Abendmahl aussagt.

Er unterscheidet drei Arten der manducatio[1]): 1. die manducatio physica, nach der das Brot gegessen wird, 2. die manducatio sacramentalis, quae ore fit, die sich auf den Leib Christi bezieht, 3. die manducatio spiritualis, nach der sich der Glaube den Leib Christi mit allen seinen Gütern aneignet. Die erste und dritte Art erklären sich von selbst; um sie war nie gekämpft worden. Strittig war nur die manducatio sacramentalis oder oralis[2]). Die Notwendigkeit, eine solche Zwischenstufe zwischen der ersten und dritten Art anzunehmen, ergibt sich aus dem, was Chemnitz über die unio sacramentalis festgestellt hatte. Findet im Abendmahl eine Vereinigung zwischen dem Leib Christi und dem Brot statt, so folgt notwendigerweise, daß der Mund des Kommunikanten nicht bloßes Brot empfängt. Umgekehrt entscheidet sich an dieser Frage am deutlichsten, ob man eine reale Gegenwart des Leibes und Blutes Christi bei den Elementen anerkennt; insofern ist sie der Prüfstein für die echt lutherische Lehre[3]). Was Chemnitz dann im einzelnen über die manducatio oralis sagt, entspricht völlig seinen Aussagen über die Realpräsenz[4]). Wie diese ist sie zwar realis et substantialis, vollzieht sich aber nicht auf irdisch-natürliche Weise; es kann also keine Rede davon sein, daß

---

1) z. B. Fund. 13 A.

2) Den Ausdruck manducatio „oralis“ vermeidet Chemnitz meistens, da sich mit ihm zu leicht grob-sinnliche Vorstellungen verbinden können.

3) Richt. Erkl. 35: Es solls aber niemandt dafür achten / als sey es ein unnötige hochtrabende Disputation .... sonder das fürnembste in dem Handel / wider die Sacramentsschwermer / stehet fast auff dem Punct / denn sonst können sie mit schmeidigen zweyzüngigen Worten den Schalck meisterlich bergen.

4) Fund. 13 B: Qualis enim est unio seu praesentia corporis Christi in coena, talis etiam est manducatio ... Physica scilicet non est .... sed vera et substantialis est, licet fiat per mysterium supernaturale.

der Leib Christi zerbissen und zerkaut wird[1]), denn das setzte eine irdisch-räumliche Gegenwart voraus. Gegen alle „kapernaitischen" Vorstellungen verwahrt sich Chemnitz damit nachdrücklich. Eine positive Beschreibung ist hier ebensowenig möglich wie bei der unio sacramentalis, weil es sich um unseren Sinnen Unfaßliches handelt. Der Gedanke der manducatio oralis soll also sachlich nichts Neues zu dem der Realpräsenz hinzubringen, sondern nur ein in dieser schon enthaltenes Moment entfalten und damit zugleich ihrer Sicherstellung gegen Umdeutungen in der Richtung einer Trennung zwischen den irdischen Elementen und den himmlischen Gaben dienen.

Zu einer letzten Konsequenz drängen schließlich noch die Aussagen über die Realpräsenz: Das ist die Behauptung der manducatio indignorum. Für Chemnitz steht es fest, daß alle Teilnehmer am hl. Abendmahl ohne Rücksicht auf ihre subjektive Beschaffenheit den Leib des Herrn empfangen. Die Richtigkeit dieser Behauptung gründet sich für ihn zunächst auf klare Zeugnisse der Schrift[2]): Auch dem Judas galt das Wort des Herrn: „Nehmet, esset, das ist mein Leib!", und der Satz des Paulus, daß die, die unwürdig essen, schuldig werden am Leib des Herrn, läßt sich nur verstehen, wenn sie diesen wirklich empfangen. Dazu kommt, daß der Glaube oder Unglaube des Menschen das Sakrament in seinem Wesen nicht verändern kann[3]); das Wesen des Abendmahls ist vielmehr allein bestimmt durch die Einsetzungsworte, in denen von einem Unterschied zwischen Würdigen und Unwürdigen keine Rede ist.

Nun hatte man sich auf Seiten der Gegner der lutherischen Abendmahlslehre gegenüber diesen Argumenten vielfach

---

1) Richt. Erkl. 31. - Fund. 5 A.

2) Richt. Erkl. 203 f.

3) Loci III, 153 B: Quia enim nec fides nec infidelitas, nec dignitas nec indignitas, vel administrantium vel sumentium Sacramentis, quod ad substantiam ipsorum attinet, aliquid vel addit vel detrahit, ubi institutio servatur . . . Ideo cum Paulo docendum est: non tantum dignos, verum etiam indignos in usu Coenae Dominicae accipere non tantum panem et vinum, sed et corpus ac sanguinem Christi.

darauf zurückgezogen[1]), daß man zwei Gruppen von Unwürdigen unterschied: 1. diejenigen, die zwar Glauben an Christus haben, aber mit Sünden beladen sind, also sittlich unwürdig sind; für sie konnte man einen Empfang des Leibes Christi festhalten, da sie ja das Organ dafür, nämlich den Glauben besitzen; 2. die Ungläubigen, für die man notwendigerweise jenen Empfang leugnen mußte, da sie eben jenes Organ nicht besitzen. Auf Grund seiner Voraussetzungen kann Chemnitz diese Unterscheidung nicht anerkennen[2]); sie würde ja doch das Wesen des Sakraments wieder von der subjektiven Beschaffenheit des Kommunikanten abhängig machen. Der Einwand, daß das Fleisch Christi, das doch das Leben selbst sei, unmöglich in einen Ungläubigen eingehen und ihm statt des Lebens den Tod bringen könne, wird von Chemnitz mit dem Hinweis darauf abgefertigt, daß Gott doch auch in allen Gottlosen wesentlich gegenwärtig sei, ohne sie wahrhaft lebendig zu machen[3]). Damit diese Wirkung zustande kommen kann, ist eben der Glaube nötig. Es bleibt also dabei, daß alle Kommunikanten Leib und Blut Christi erhalten.

Die Behauptung dieser manducatio indignorum bietet gegenüber allen kryptokalvinistischen Umdeutungsversuchen die sicherste Stütze der lutherischen Abendmahlslehre[4]). Ist sie doch bedingt durch eine offene Anerkennung der mandu-

1) Anat. A 6 (propositio 11 des A. Hardenberg). - Vergl. Frank III, S. 59.

2) Anat. C 6: Illud vero crimen falsi est, quod dicit (sc. Hardenbergius) Paulum 1. Corinth. 11 non loqui de impiis aut incredulis, sed de illis indignis . . . qui aliquos, vel in fide, vel in vita habent naevos.

3) Richt. Erkl. 205: Es stossen sich aber viel daran / dieweil das Fleisch Christi / umb der persönlichen Vereinigung willen mit der Gottheit das Leben worden ist . . . wie dasselbige in einem Gottlosen gegenwärtig seyn könne / und doch denselben nicht lebendig machte? Aber lasset uns von den spitzigen Köpffen / so alles aussgrüblen wöllen / widerumb diss fragen / wie die Gottheit / so mit jrem Wesen Himmel und Erden erfüllet / wesentlich sey auch in allen Gottlosen / und dennoch sie nicht lebendig machet mit dem ewigen Leben.

4) Anat. H 3: Tergiversatores vero illam plane sepultam esse volunt. Vident enim manifeste inde sequi sumptionem corporis Christi, quae fit ore corporis.

catio oralis und läßt sich nicht halten, wenn man nur einen Genuß durch den Glauben annimmt. Andrerseits fordert der Gedanke der manducatio oralis notwendig die Folgerung der manducatio indignorum. Ebenso war, wie wir sahen, der Gedanke der manducatio oralis einerseits bedingt, andrerseits gefordert durch die Behauptung der Realpräsenz von Leib und Blut Christi bei den Elementen. So schließen sich jene drei für Chemnitz wesentlichen Punkte — die Realpräsenz, die manducatio oralis und die manducatio indignorum — zur Einheit zusammen; sie stehen und fallen miteinander. Indem sich Chemnitz zu ihnen bekennt, weist er alle kalvinisierenden Lehren offen und deutlich von sich.

§ 13.

Die religiöse Bedeutung des Abendmahls.

Bisher haben wir ausschließlich die eine Seite der Chemnitzschen Abendmahlslehre betrachtet, die sich mit der Substanz des Abendmahls befaßt. Es liegt uns nun noch die Aufgabe ob, seine Aussagen über die Wirkung und die Frucht des Abendmahls zu untersuchen. Wir können uns dabei kurz fassen, da auf diesem Gebiet, wie Chemnitz selbst feststellt[1]), seit der Umbildung der Zwinglischen Lehre durch Calvin die Differenzen zwischen den Konfessionen wesentlich behoben waren.

Als oberste Regel gilt für Chemnitz, daß das Sakrament keine andersartige Gnade übermittelt als das Wort[2]). Der Unterschied zwischen Sakrament und Wort liegt also nur in der Art der Darbietung der göttlichen Gnade[3]). Ersteres nimmt einmal auf unsere körperlich-sinnliche Existenzweise Rücksicht, indem es uns die Gnade durch sinnenfällige Mittel

1) Fund. 5 B: De altera igitur seu posteriori parte institutionis, de virtute scilicet, efficacia, usu et fructu, non est disputatio, de eo enim inter nos convenit.

2) Ex. 243 B: Non autem alia est gratia quae in verbo promissionis, et alia quae in Sacramentis exhibetur.

3) Ex. 243: Deus . . . non uno tantum modo, per nudum scilicet verbum, gratiam suam nobis exhibere voluit: sed infirmitatem nostram voluit certis adminiculis sublevare, institutis scilicet, et promissioni Evangelii annexis Sacramentis, hoc est, certis signis, ritibus seu ceremoniis, in sensus incurrentibus, ut illis commoneret, erudiret, et certos nos redderet, quod foris in specie visibili geri cernimus, illud intus virtute et potentia Dei in nobis effici . . . . Deus . . . Sacramenta instituit, ut essent externa et visibilia signa et pignora gratiae et voluntatis Dei erga nos: quibus illustri visibili testimonio testificetur, quod promissio ad singulos illos pertineat, qui fide eam in usu Sacramentorum amplectuntur.

zueignet; zum andern soll es, indem es sich an den einzelnen Menschen wendet, diesem die Gewißheit geben, daß auch ihm persönlich die göttliche Gnadenzusage gilt. In diesem Rahmen hält sich, was Chemnitz über die Wirkung des Abendmahls sagt [1]); einerseits bekräftigt es durch Darreichung des Leibes und Blutes Christi das Wort der Vergebung, andrerseits sichert es dem einzelnen Empfänger persönlich Gottes Gnade zu. Wenn Chemnitz darüber hinaus zuweilen noch weitere Punkte nennt [2]), auf die sich die Wirksamkeit des Abendmahls erstreckt, so liegt darin nur eine Entfaltung der Gnade nach seiten ihrer einzelnen Gaben. Wir brauchen darauf nicht näher einzugehen.

Damit nun das Abendmahl bei dem einzelnen Kommunikanten zu seinem beabsichtigten Ziel kommt, ist der Glaube nötig oder — was dasselbe ist — die manducatio spiritualis [3]). Mit der Behauptung der manducatio oralis soll also keineswegs die manducatio spiritualis ausgeschlossen sein, vielmehr wird jene erst segensreich, wenn diese zu ihr hinzutritt. Dieser urreformatorische Satz bedarf keiner weiteren Erläuterung.

Auf diese Weise wird natürlich, so wenig der Empfang des Leibes Christi von der subjektiven Beschaffenheit des einzelnen Kommunikanten abhängig war, der heilsame Empfang bedingt durch das persönliche Verhalten der Abendmahlsgäste [4]). So ergibt sich für Chemnitz die Notwendigkeit, in diesem Zusammenhang den Begriff der Würdigkeit zum Empfang des Abendmahls näher zu bestimmen, der bei der manducatio oralis keine Stätte hatte. Zuerst lehnt er das Mißverständnis ab, als sei die Bedingung für einen heilsamen Gebrauch des Sakraments des Altars völlige sittliche Reinheit [5]); es will ja vielmehr gerade den

1) z. B. Ench. 286 f.

2) z. B. Richt. Erkl. 41 ff.

3) Fund. 83 B: Ut enim manducatio, quae in coena Dominica instituta est, fiat non ad judicium; sed ad salutem, necesse est, accedere spiritualem illam manducationem, quae Johan. 6. describitur.

4) Fund. 47 B: . . . spiritualem manducationem, quae non est indignis communis: sed tantum fidelium propria.

5) Richt. Erkl. 206 f: Man muss auch diese Lehre / nicht dahin deuten und ziehen / als ob die heylsame Geniessung stünde auff unser Wirdigkeit

von ihrer Sünde bedrückten Seelen den besten Trost geben, ist also gerade für Sünder da. Den Begriff des unwürdigen Essens legt Chemnitz demgegenüber auf den unrechten Gebrauch dieses Sakraments fest. Ein solcher findet statt, wenn das Sakrament nicht entsprechend seiner Einsetzung gehalten oder — wie in der römischen Messe — zu einem ihm wesensfremden Zweck verwandt wird [1]). Andrerseits wird das Abendmahl von Seiten des einzelnen Kommunikanten unwürdig genossen, wenn er unbußfertig und ohne Glauben an die Vergebung zum Tisch des Herrn geht [2]). Die Bedingungen für den würdigen und heilsamen Empfang des Abendmahls sind also keine anderen als die für die göttliche Vergebung überhaupt: die Buße und der Glaube.

Wenigstens im Umriß haben wir Chemnitz' Lehre vom Segen des Abendmahls und von den Voraussetzungen für das Eintreten seiner Heilswirkung betrachtet. Wir haben die hierher gehörigen Fragen getrennt von denen nach der Substanz des Abendmahls behandelt und sind damit der Anweisung Chemnitz' gefolgt [3]). Dadurch kann nun aber der Eindruck erweckt werden, als hätten die beiden Gedankenkreise tatsächlich nichts miteinander zu tun. Die Realpräsenz

---

/ wie die Papisten lehren / dass welche hinzu wöllen gehen / die sollen sich zuvor mit Wercken / Verdiensten / eygner Gnugthuung bereiten .... das ist stracks wider den rechten Gebrauch / unnd das Ende dieses Sacraments / welches eingesetzt ist / für die jenigen / die da fühlen unnd empfinden die Sünde .... So heist nun das unwirdig essen / wenn das Abendmal nicht recht gebraucht wirdt.

1) Richt. Erkl. 208.

2) Richt. Erkl. 208 f: .... (unwürdig essen) die ohn wahre Erkänntniss jhrer Unreinigkeit / Gebrechen und Sünden auss Vertrawen eigner Gerechtigkeit / auffgeblasend Meynung hinzu gehen ... Item / die einen Fürsatz haben / entweder fort zu sündigen / oder in die vorige Sünde wider zu treten .... Welche in der Geniessung nit haben einen wahren Glauben / welcher mit gantzem Vertrauwen annimpt / applicieret und zueignet die Verdienste dess Todtes und der Aufferstehung Christi.

3) Richt. Erkl. 1: Wir müssen nohtwendig in diesem Handel bey der distinction bleiben / welche guten Grundt hat / nemlich / dass es ein andere Frage sey / was dess Herrn abendmal sey / nach seiner Substantz und Wesen? Und ein andere Frage / was die Krafft / Wirkung / Nutz und Frucht des Abendmals sey?

führt auf die manducatio oralis und die manducatio indignorum und kann schon um des letzten Gliedes willen nicht ohne weiteres als heilbringend geschildert werden. Andrerseits setzt der heilsame Empfang die manducatio spiritualis voraus, und es kann scheinen, als genügte für sie eine Gegenwart Christi für den Glauben ohne Realpräsenz bei den Elementen, zumal da ja die manducatio spiritualis auch außerhalb des Abendmahls stattfindet[1]), also nicht an die Realpräsenz gebunden ist.

Wir werden damit auf eine für Chemnitz' Abendmahlslehre entscheidende Frage geführt. Ist die Trennung jener beiden Gedankenkreise tatsächlich das einzige, was Chemnitz hier zu sagen hat, so ist der um die Realpräsenz gelagerte Gedankenkreis ein totes Glied in seiner Abendmahlslehre, das als beziehungslos zum Glauben kein Recht in einer evangelischen Sakramentslehre hat. Wenn Chemnitz es wiederholt für gleichgültig erklärt[2]), ob wir den Nutzen der Realpräsenz erkennen oder nicht, es genüge uns, daß sie von Christo verheißen sei, der ja wohl wissen werde, wozu sie nützlich sei, so spricht sich darin seine unbedingte Bindung an das Schriftwort aus; aber es ist klar, daß die dogmatische Besinnung bei diesem Satz nicht stehen bleiben kann. Er würde ja letztlich eine nicht in unser Bewußtsein tretende, also „magische" Wirkung des Abendmahls voraussetzen und würde diese Wirkung nicht zu der Frucht der manducatio spiritualis, die als im Glauben empfangen notwendig ins Bewußtsein treten muß, in Beziehung setzen, würde vielmehr die Unverbundenheit beider Gedankenkreise endgiltig festlegen.

Tatsächlich soll aber jener Satz für Chemnitz gar nicht das letzte aussagen, was er über die Beziehung der Real-

1) Fund. 15 A: Spiritualis vero manducatio carnis et sanguinis Christi, fit vel extra usum coenae Dominicae, vel in ipso usu coenae.

2) Richt. Erkl. 40: Lutherus antwortet recht und wol / wenn auch nur allein der blosse Befelch in der Eynsetzung geben were / ohn alle Vermeldung der Frucht unn dess Nutzes / soll man dennoch nicht weichen von den klaren unnd deutlichen Worten Christi / sondern dem Sohn Gottes diese Ehre geben / dass er nichts im Euangelio eyngesetzet hat / das unnütz oder schädlich were zu unser Seligkeit.

präsenz zur manducatio spiritualis zu sagen weiß. Er ist nur ein auf die Spitze getriebenes Gegenargument gegen die Behauptung der Schweizer, die Realpräsenz biete keinen weiteren Nutzen über den hinaus, den schon die bloße manducatio spiritualis in sich schließe, sei also ein unnötiges Stück.

Welches Verhältnis besteht nun für Chemnitz zwischen der Realpräsenz und der gläubigen Aneignung der göttlichen Gnade, oder — mit anderen Worten — welches Interesse der praktischen Frömmigkeit haftet an der Behauptung der Realpräsenz? Der wahrhaft gegenwärtige Leib Christi erscheint bei ihm besonders häufig unter dem Gesichtspunkt des Pfandes oder Siegels für unsere Versöhnung mit Gott[1]). Indem mir Leib und Blut Christi, auf deren Hingabe für die Sünden der Welt alles Heil beruht, gegeben wird, wird es mir verbürgt, daß dieses Heil auch mir gilt. Brot und Wein als leere Zeichen können keine Träger dieser Gewißheit sein[2]). Und wenn der Leib Christi räumlich von mir getrennt ist und ich mich erst durch den Glauben zum Himmel aufschwingen muß, um seiner Güter teilhaftig zu werden, so kann er gerade nicht als Pfand meines Heils dienen, weil ich da die Beziehung zwischen ihm und mir erst von mir aus herstellen muß, ein Pfand oder Siegel aber gerade dadurch charakterisiert ist, daß es mir ohne mein Zutun objektiv gegeben wird[3]). Zur Stütze dieser Objektivität der Gnadengabe Gottes im Abendmahl dient besonders auch die Behauptung der manducatio indignorum, insofern sie die Gabe Gottes von allen subjektiven Voraussetzungen des Menschen unabhängig macht. Der Charakter des Abendmahls als feste Stütze der persönlichen Heilsgewißheit ist also durch die Realpräsenz bedingt.

1) Th. Jes. 25 B: Quod possit certius pignus esse? ratam esse in coelo nostri cum Deo reconciliationem, quam quod ille ipse sanguis . . . mihi vera fide in coena Domini potanti communicatur.

2) Fund. 15 A: Qua vero re obsignatur spiritualis illa fruitio Christi? Non sane frustulo tantum aliquo panis, et guttis aliquot vini, sed ipsa substantia corporis pro nobis traditi, et sanguinis pro nobis effusi.

3) Fund. 64 B: Pugnat autem cum natura pignoris, sigilli et arrhabonis, si a nobis, quos confirmare debet, immenso intervallo separetur et disjungatur, et loco ejus tantum panem et vinum accipiamus et habeamus.

Blicken wir aber noch schärfer auf das tiefste Motiv, das durch diese Ausführungen Chemnitz' durchscheint. Alles Heil ist ihm schlechthin an die ganze Person Christi gebunden[1]); wo sie ist, da ist das Heil. Meine persönliche Heilsgewißheit hängt also davon ab, daß mir in meiner räumlich und zeitlich bedingten Situation dieser Christus gegenwärtig ist. Das aber wird mir in Anfechtungen nicht dadurch zur Gewißheit, daß ich mich im Glauben über Raum und Zeit emporzuschwingen suche, weil dabei gerade meine irdische Existenzweise außer Betracht bleibt, und es fraglich bleibt, ob das Heil auch mir als diesem Menschen gilt. Es wird mir aber dadurch zur Gewißheit gemacht, daß Christus im Raum und in der Zeit sich mir gibt. Nur wenn ich ihn hier und jetzt habe, bin ich meines persönlichen Heils sicher[2]). Das aber ist gerade der Sinn des Abendmahls, daß es mir Christum und mit ihm das Heil hier und jetzt darreicht und damit alle Zweifel überwindet; darum ist es das Pfand der Heilsgewißheit[3]).

Erst auf dem Hintergrund dieser Gedanken wird es voll verständlich, inwiefern Chemnitz in dem Leib und Blut Christi, die im Abendmahl gereicht werden, die sichersten Pfänder des Heils sehen kann. Diesen Charakter verlieren sie gerade, wenn sie der Raumbezogenheit entkleidet werden. Daraus ergibt sich aber, daß die Realpräsenz in enger Beziehung zur

1) De. d. nat. 196 A: Neque enim virtus, gratia, efficacia, merita et beneficia Christi, extra ipsius personam, et sine ea, etiamsi ipse non adsit, credentibus communicantur, imo sicut Adversarii ipsi fatentur, Christum ipsum ante omnia nobis donari, et nostrum fieri . . . . oportet.

2) Fund. 63 A: Et certe non potest ullum fidelius, firmius et efficacius exhibitae et applicatae nobis promissionis gratiae pignus et sigillum esse, quam quod ipse Christus, illud suum corpus, quod pro nobis traditum est, et illum suum sanguinem, qui pro nobis effusus est, nobis in coena, non e longinquo ostendit; sed in praesenti ita praebet et donat, ut ad nos recipiamus.

3) Fund. 15 A: Quia (sc. fides) juxta verba testamenti credit, exhiberi vescentibus cum elementis, quae videntur, κοινωνίαν praesentis corporis et sanguinis Domini, certo statuit, ipsum Filium Dei hac exhibitione et sumptione corporis et sanguinis sui, donare, applicare et obsignare tibi omnia illa beneficia, quae traditione corporis et effusione sui sanguinis acquisivit . . . ut . . . fides mea teneat certissimum pignus et praestantissimum arrhabona ad me pertinere, mihi certa, rata, et firma esse et fore, quae Deus in generali promissione credentibus pollicetur.

manducatio spiritualis steht, indem sie dem Glauben die festeste Grundlage gibt. Von hier aus wird es schließlich verständlich, warum Chemnitz so heftig gegen jede Auflösung der Realpräsenz ankämpft: Es ist nicht theologische Rechthaberei, sondern die Wahrung eines Anliegens seiner persönlichen Frömmigkeit; dem Abendmahl geht das wichtigste Stück verloren, wenn ihm die Realpräsenz genommen wird. Von hier aus rechtfertigt es sich auch, daß Chemnitz keinen wesentlichen Unterschied zwischen den Abendmahlslehren Zwinglis und Calvins macht, obwohl er sich bewußt war, daß Calvin die Lehre Zwinglis weitergebildet hatte[1]). Jede Leugnung der Realpräsenz, unter welcher Form sie auch geschehen mag, muß den Sinn des Abendmahls als Pfand der Heilsgewißheit im geschilderten Sinne auflösen.

Haben wir mit diesen Gedanken Chemnitz' sein tiefstes Interesse an der Behauptung der Realpräsenz aufgedeckt, so haben wir nun noch einige andere Gedankengänge zu verfolgen, in denen Chemnitz zeigt, daß dem Christen die Realpräsenz eine für seinen Glauben bedeutungsvolle Tatsache ist. Wichtig ist unter ihnen vor allem derjenige, der sich darauf beruft, daß ganz allgemein der Weg zur Gottheit stets über die Menschheit Christi führt[2]). Die Gottheit ist für den sündigen Menschen ein verzehrendes Feuer, dem er sich nicht nahen kann, ohne zu vergehen; nur in dem Deus incarnatus steht ihm der Weg zu ihr offen. Für das Abendmahl ergibt sich daraus, daß uns eine bloße Gegenwart der göttlichen Natur Christi kein Trost sein könnte. Darum ist es von wesentlicher Bedeutung, daß er uns auch hier als der Menschgewordene, d. h. aber eben mit seinem Leib und Blut gegenwärtig ist. Nur so kann das Abendmahl ein Mahl der

1) vergl. Fund. 6 B.

2) De. d. nat. 196: Non autem divina natura Christi medium est, per quod humana ipsius natura se nobis communicet, ut ipsi conjungamur .... Cumque fidei nostrae infirmitas onere carnis depressa, in hac vita non posset secreta coelorum conscendere et perlustrare, Christus ipse ad nos venit, Ecclesiae suae totus adest, et tanquam caput membris suis in terra militantibus, se conjungit, in illa, cum illa, et per illam naturam, qua frater noster est ..., ut hoc modo ad communionem et consortium divinae naturae nos perducat.

Gemeinschaft mit Gott sein, indem es das Mahl der Gemeinschaft mit dem Menschgewordenen ist[1]). Man wird nicht verkennen können, daß auch damit die Realpräsenz in Beziehung gesetzt wird zu einem wesentlichen Glaubensinteresse, dessen letzte Voraussetzungen uns allerdings erst im Zusammenhang der Christologie zutage treten werden.

Ein letztes Interesse an der Realpräsenz führt Chemnitz schließlich ein, indem er die altkirchlichen Gedanken vom φάρμακον ἀθανασίας aufgreift. Daß Christus uns seinen verklärten Leib zur Gemeinschaft darreicht, gibt uns die Gewißheit, daß auch unser irdischer Leib verklärt und aus der Vergänglichkeit in die Herrlichkeit erhoben werden wird[2]). Ein wesentlich neuer Gedanke wird damit allerdings nicht berührt, denn die Verklärung unseres Leibes ist nur ein Stück der Gnadengaben, die uns insgesamt durch das Abendmahl verbürgt und mitgeteilt werden. Es ist nur das Moment, dessen Zusammenhang mit der leiblichen Gegenwart Christi besonders nahe liegt.

Fassen wir all das im letzten Abschnitt Erörterte zusammen, so ist zu sagen, daß für Chemnitz die Behauptung der Realpräsenz kein leeres Erbstück war, das er nur als solches ohne innere Anteilnahme verfocht und weitergab, sondern daß es sich ihm hier um ein Gut seines Glaubenslebens handelte, dessen Verteidigung ihm ein inniges Anliegen war, weil ein Stück seiner persönlichen Frömmigkeit eng mit ihm verknüpft war.

---

1) Loci III. 185 A: Certe Christus in coena non dixit: Accipite, haec est divinitas mea, vel hic est Spiritus Sanctus, sed hoc est corpus meum. Et communicatione carnis suae ad communionem cum divinitate nos reducere voluit.

2) Richt. Erkl. 48: Dieweil aber nicht allein die Seele / sondern auch unsere Cörper / mit dem Leib und Blut Christi gespeiset werden / . . . so folget / dass dieselben nicht können in ewiger Verwesung bleiben / werden auch nicht allzeit solchen Ellend / wie hier in diesem Leben unterworffen seyn und bleiben / sondern sie werden endtlich genommen in die Gemeinschaft dess Lebens / der Herrligkeit und der Unverwesslichkeit.

§ 14.

Vergleich mit Luthers und Melanchthons Abendmahlslehre.

In seiner Abendmahlslehre schließt sich Chemnitz aufs engste an Luther an; es gibt kaum ein anderes Lehrstück, bei dem diese Abhängigkeit so offen zutage liegt wie hier. In allen Einzelpunkten läßt sich das zeigen.

Schon Luther hatte als Konsequenz des Gedankens der Realpräsenz die manducatio oralis vertreten[1]), hatte sich aber auch dagegen gewandt, daß diese in einer grob-sinnlichen Form verstanden werde[2]), ebenso wie ihm die Art und Weise der Realpräsenz nicht mit irdischen Kategorien faßbar war[3]). Schon Luther hatte ferner die manducatio indignorum als notwendige Folge der Realpräsenz behauptet[4]), da ihm Leib und Blut Christi auf die engste, wenn auch unbegreiflich-überirdische Weise mit den Elementen verbunden waren[5]), mit diesen also auch jene empfangen wurden.

1) W. A. 54, 427: Haereticos serio censemus et alienos ab Ecclesia dei esse Cinglianos et omnes sacramentarios, qui negant corpus et sanguinem Christi ore carnali sumi in venerabili Eucharistia.

2) W. A. 23, 243: . . . welche meinen, Christus leib solle mit zeenen zurissen und zubissen und mit dem bauch verdawet werden, wie ein stuck rindfleisch. So leren aber die Christen nicht, wir armen sunder auch nicht.

3) W. A. 23, 145: Wir armen sunder sind ja nicht so toll, das wir gleuben, Christus leib sey ym brod auff die grobe sichtbarliche weise, wie brod ym korbe odder wein ym becher.

4) W. A. 54, 426: In Eucharistia sacramento venerabili et adorabili est et exhibetur et sumitur vere et reipsa corpus et sanguis Christi tam a dignis quam indignis.

5) Enders 10, 94: Nostra autem sententia est, corpus ita cum pane seu in pane esse, ut revera cum pane manducetur, et quemcumque motum vel actionem panis habet, eundem et corpus Christi.

Dieselben Ansichten begegneten uns schon bei Chemnitz. Die Kernpunkte seiner Lehre erweisen sich also als Luthersches Erbe. Es erübrigt sich, die Übereinstimmung im einzelnen weiter zu verfolgen.

Schwieriger ist es, das Verhältnis zwischen der Abendmahlslehre Chemnitz' und der Melanchthons festzustellen; denn Melanchthons Äußerungen über dieses Thema sind wenigstens in seiner späteren Zeit sehr schwankend und unbestimmt, sodaß sich kaum mit Sicherheit sagen läßt, welche Gedanken er über das Abendmahl tatsächlich gehabt hat.

Von vornherein unterscheidet er sich von Luther und Chemnitz dadurch, daß er nähere Bestimmungen über die Art der Gegenwart Christi im Abendmahl für unnötig erklärt; es genügt ihm vielmehr die Behauptung, daß Christus bei der Handlung der Eucharistie zugegen ist[1]). Damit schaltet er die Tatsache, um die Luther und Chemnitz so heftig gekämpft haben, nämlich die Behauptung der leiblichen Gegenwart Christi als nebensächlich aus der Erörterung aus. Dementsprechend beschränkt er sich in seinen Abhandlungen über das Abendmahl oft darauf, die wirksame Gegenwart der Person Christi hervorzuheben[2]).

Da nun aber die Einsetzungsworte ausdrücklich Leib und Blut Christi nennen, muß auch Melanchthon eine Beziehung zwischen ihnen und dem Abendmahl herstellen. Im allgemeinen tut er das in der Weise, daß er sagt, der persönlich anwesende Christus reiche den Kommunikanten seinen Leib und sein Blut[3]). Dieser Ausdruck vermeidet offenbar absichtlich eine klare Aussage darüber, ob Leib und Blut Christi im Abendmahl wirklich als gegenwärtig zu denken ist, und

1) CR 2, 787: Confitetur datis rebus illis Pane et Vino, vere et substantialiter adesse Christum. Ego quidem nihil requirerem amplius. - cf. 3, 514.

2) CR 15, 1112: Nec existimetur hoc spectaculum esse simile tragoediae Herculis aut Thesei, . . . sed vivit filius Dei et regnat, et vult adesse Sacramento in hoc usu instituto, et nos sibi tanquam membra copulat, et sine ulla dubitatione ibi efficax est in iis, qui fide sumunt.

3) CR 21, 863: Nec est inane spectaculum, sed Christus revera adest dans per hoc ministerium suum corpus et sanguinem manducanti et bibenti. - cf. 9, 409 f. 431 u. ö.

ist so unbestimmt, daß er die Ansicht Calvins mit decken kann, der ja auch von einer Mitteilung des Leibes und Blutes Christi sprach. Dazu kommt, daß Melanchthon weder die manducatio oralis noch die manducatio indignorum vertritt, also sich für die Gedanken nicht einsetzt, in denen Luther und Chemnitz die sicherste Abgrenzung gegen die reformierte Doktrin sahen. Zwar verwirft sie Melanchthon nicht ausdrücklich, aber sein beharrliches Schweigen über sie läßt sich nicht anders deuten, als daß er sich nicht zu ihnen bekennen will.

Während es Melanchthon auf diese Weise vermeidet, einen deutlichen Trennungsstrich zwischen seiner und der kalvinischen Abendmahlslehre zu ziehen, grenzt er sich nach der anderen Seite mit aller Entschiedenheit ab. Wie gegen jede „ἀρτολατρεία“ [1]), so kämpft er gegen jede „inclusio“ des Leibes in das Brot[2]). Kaum jemals unterläßt er es, wenn er vom Abendmahl handelt, sich gegen beide Irrtümer zu kehren, und es kann keine Frage sein, daß ihm die Lehre Luthers gegen beide nicht genügend gesichert zu sein schien. Für ihn steht die Darreichung des Leibes zu derjenigen des Brotes nur im Verhältnis der Gleichzeitigkeit[3]); er löst also die Verbindung zwischen den Elementen und dem Leib und Blut Christi[4]). Die manducatio oralis und die manducatio indignorum werden damit ihrer Grundlage beraubt. Ja, es finden sich Stellen, in denen Melanchthon die Realpräsenz geradezu auszuschließen scheint. So läßt er in einem Brief von 1556 die Gegenwart Christi im Abendmahl sich von der bei der Taufe nur dadurch unterscheiden, daß Christus hier zur regeneratio, dort zur confirmatio anwesend ist[5]). Demgegen-

1) CR 9, 1030: Totos jam viginti annos expecto exilia, propterea quod ostendi, me ἀρτολατρείας non probare. - ä. o.

2) CR 4, 264: Praesentia est voluntaria. Non est conversio physica, aut localis inclusio. Ergo est actionis praesentia. - ä. o.

3) CR 3, 514: Ego vero, etsi, ut dixi, realem (sc. praesentiam) pono: tamen non pono inclusionem seu ferruminationem, sed sacramentalem: hoc est, ut signis positis adsit vere Christus efficax. Quid requiris amplius? - cf. 7, 882.

4) vergl. Seeberg IV², S. 448.

5) CR 8, 660: Sed interrogas: Eodemne modo adest in baptismo et

über finden sich allerdings auch Aussagen [1]), die eine Realpräsenz vorauszusetzen scheinen [2]). Ein sicheres Ergebnis ist infolge dieses Tatbestandes in diesem Punkt nicht zu gewinnen.

Aufs ganze gesehen kann es keinem Zweifel unterliegen, daß sich Melanchthon bewußt in der Richtung einer spiritualistischen Abendmahlslehre bewegt. Wie weit er auf diesem Wege fortgeschritten ist, läßt sich nicht genau feststellen; jedenfalls aber ist mit dieser Tendenz seiner Lehre sein Abrücken von Luther und seine Hinneigung zu Calvin gegeben. Chemnitz ist ihm auf diesem Wege nicht gefolgt, sondern hat sich unter scharfer Absage an allen Kalvinismus und Kryptokalvinismus unzweideutig zur Lehre Luthers bekannt.

---

in coena filius? Respondeo: quod ad effectum attinet adest divinitas eodem modo sonante Evangelio et in usu Sacramentorum, sed modus utcunque discerni potest. In baptismo adest filius ut ad regenerationem, in coena, ut ad renati confirmationem seu nutricationem.

1) CR 7, 882: Panis est corpus Christi intelligatur synecdochen esse, quae est usitata in scriptura, id est, cum pane et vino exhibetur et porrigitur corpus et sanguis Christi.

2) Auf Grund solcher Stellen hat erst neuerdings wieder O. Ritschl behauptet, daß Melanchthon zeitlebens an der Realpräsenz festgehalten habe (Dogmengesch. IV. Kap. 56, V).

§ 15.

Göttliche und menschliche Natur in Christo.

Die letzten Erörterungen haben uns schon auf Punkte geführt, an denen ein volles Verständnis der Abendmahlslehre Chemnitz' erst auf grund seiner christologischen Voraussetzungen möglich ist. Die Frage nach dem Abendmahl wird also ohne weiteres zur Frage nach der Christologie. Indem Chemnitz diesen Zusammenhang nach Möglichkeit zurücktreten läßt in der Furcht, seine Abendmahlslehre könnte andernfalls als von spekulativen Voraussetzungen abhängig und damit als menschliches Gedankengebilde erscheinen, verlegt er sich den Weg zu einer systematischen Darstellung der inneren Zusammenhänge zwischen beiden Lehren. Daß solche tatsächlich vorhanden sind, wird sich uns noch zeigen, aber sie liegen bei ihm im allgemeinen nicht offen zutage.

Nur ein Punkt ist es, an dem Chemnitz offen die Notwendigkeit einer Ergänzung der Abendmahlslehre durch die Christologie anerkennt: Bestimmte christologische Voraussetzungen sind nötig, um die Möglichkeit der Realpräsenz nachzuweisen[1]), wie sie ja umgekehrt von reformierter Seite auf Grund anderer christologischer Anschauungen bestritten wurde. Es ist aber klar, daß durch den bloßen Nachweis dieser Möglichkeit die beiden Lehrstücke nicht wirklich als im Innersten zusammengehörig herausgestellt werden, sondern letztlich nebeneinander stehen bleiben.

---

1) De inc. 79 f: Quia vero Sacramentarii substantialem praesentiam corporis et sanguinis Christi, sicut verba institutionis sonant, negant ex naturalibus corporis humani proprietatibus, ideo cum Luthero ad refutandas illorum objectiones assumimus articulos de unione personali et de sessione ad dexteram maiestatis.

Die Grundlage für alle einzelnen Aussagen über die Christologie bildet das, was über die unio personalis zwischen der Gottheit und der Menschheit in der Person Christi zu sagen ist. Auf sie haben wir darum zuerst den Blick zu richten. Sie besteht darin, daß die zweite Person der Trinität eine volle menschliche Natur an sich genommen hat, die in jener ihr ὑφιστάμενον hat; beide Naturen bilden eine einzige Person, bleiben aber trotzdem unvermischt. Es sind das aus der altkirchlichen Christologie durchaus geläufige Sätze, in ihrem Inhalt wie in ihrer Formulierung. Sie werden von Chemnitz als schriftgemäß einfach übernommen.

Mit ihnen ist aber für Chemnitz der Gedanke der unio personalis noch nicht erschöpfend dargestellt, er denkt ihn vielmehr noch weiter durch. Weil beide Naturen eine einzige Person bilden, gehören zu deren Integrität stets beide Naturen[1]); fehlt die eine Natur, so ist die Person Christi nicht völlig da. Und noch einen Schritt geht Chemnitz weiter: Weil beide Naturen in der Person wirklich eine Einheit bilden, müssen sie auch untereinander aufs engste verbunden sein. Es ist also nicht so, daß sie völlig getrennt nebeneinander stehen und nur dadurch miteinander Beziehung haben, daß sie Teile einer einzigen Person sind. Vielmehr liegen die Dinge so, daß die Einheit der Person sich überhaupt nicht halten läßt, die unio also aufgelöst wird, wenn die Naturen nicht unter sich in engstem Zusammenhang stehen[2]). Mit der unio personalis ist also eine Gemeinschaft zwischen den Naturen notwendig gegeben, eine Gemeinschaft, die sich nicht auf das Nebeneinander in einer Person beschränkt[3]). Damit wird jeder

1) De d. nat. 24 A: Et quia illa unio facta est ad unum ὑφιστάμενον, Christus igitur totus non est, vel persona Christi incarnati integra non est, vel sola divina, vel sola humana natura, nec etiam utraque, si seorsim, separatim, et ad partem ponantur.

2) De d. nat. 182 B: Cavendum est, ne propter physicas proprietates, dissolvatur, distrahatur et separetur hypostatica unio, ad quam requiritur plenissima, arctissima, et intima naturarum in se, et ad se invicem, conjunctio et praesentia.

3) De inc. 12 f: Falsum ac blasphemum est: Naturam seu essentiam divinam in persona Filii non esse unitam assumptae, sed solam ejus hypostasin.

manducatio spiritualis steht, indem sie dem Glauben die festeste Grundlage gibt. Von hier aus wird es schließlich verständlich, warum Chemnitz so heftig gegen jede Auflösung der Realpräsenz ankämpft: Es ist nicht theologische Rechthaberei, sondern die Wahrung eines Anliegens seiner persönlichen Frömmigkeit; dem Abendmahl geht das wichtigste Stück verloren, wenn ihm die Realpräsenz genommen wird. Von hier aus rechtfertigt es sich auch, daß Chemnitz keinen wesentlichen Unterschied zwischen den Abendmahlslehren Zwinglis und Calvins macht, obwohl er sich bewußt war, daß Calvin die Lehre Zwinglis weitergebildet hatte [1]). Jede Leugnung der Realpräsenz, unter welcher Form sie auch geschehen mag, muß den Sinn des Abendmahls als Pfand der Heilsgewißheit im geschilderten Sinne auflösen.

Haben wir mit diesen Gedanken Chemnitz' sein tiefstes Interesse an der Behauptung der Realpräsenz aufgedeckt, so haben wir nun noch einige andere Gedankengänge zu verfolgen, in denen Chemnitz zeigt, daß dem Christen die Realpräsenz eine für seinen Glauben bedeutungsvolle Tatsache ist. Wichtig ist unter ihnen vor allem derjenige, der sich darauf beruft, daß ganz allgemein der Weg zur Gottheit stets über die Menschheit Christi führt [2]). Die Gottheit ist für den sündigen Menschen ein verzehrendes Feuer, dem er sich nicht nahen kann, ohne zu vergehen; nur in dem Deus incarnatus steht ihm der Weg zu ihr offen. Für das Abendmahl ergibt sich daraus, daß uns eine bloße Gegenwart der göttlichen Natur Christi kein Trost sein könnte. Darum ist es von wesentlicher Bedeutung, daß er uns auch hier als der Menschgewordene, d. h. aber eben mit seinem Leib und Blut gegenwärtig ist. Nur so kann das Abendmahl ein Mahl der

1) vergl. Fund. 6 B.

2) De. d. nat. 196: Non autem divina natura Christi medium est, per quod humana ipsius natura se nobis communicet, ut ipsi conjungamur .... Cumque fidei nostrae infirmitas onere carnis depressa, in hac vita non posset secreta coelorum conscendere et perlustrare, Christus ipse ad nos venit, Ecclesiae suae totus adest, et tanquam caput membris suis in terra militantibus, se conjungit, in illa, cum illa, et per illam naturam, qua frater noster est ..., ut hoc modo ad communionem et consortium divinae naturae nos perducat.

Gemeinschaft mit Gott sein, indem es das Mahl der Gemeinschaft mit dem Menschgewordenen ist[1]). Man wird nicht verkennen können, daß auch damit die Realpräsenz in Beziehung gesetzt wird zu einem wesentlichen Glaubensinteresse, dessen letzte Voraussetzungen uns allerdings erst im Zusammenhang der Christologie zutage treten werden.

Ein letztes Interesse an der Realpräsenz führt Chemnitz schließlich ein, indem er die altkirchlichen Gedanken vom φάρμακον ἀθανασίας aufgreift. Daß Christus uns seinen verklärten Leib zur Gemeinschaft darreicht, gibt uns die Gewißheit, daß auch unser irdischer Leib verklärt und aus der Vergänglichkeit in die Herrlichkeit erhoben werden wird[2]). Ein wesentlich neuer Gedanke wird damit allerdings nicht berührt, denn die Verklärung unseres Leibes ist nur ein Stück der Gnadengaben, die uns insgesamt durch das Abendmahl verbürgt und mitgeteilt werden. Es ist nur das Moment, dessen Zusammenhang mit der leiblichen Gegenwart Christi besonders nahe liegt.

Fassen wir all das im letzten Abschnitt Erörterte zusammen, so ist zu sagen, daß für Chemnitz die Behauptung der Realpräsenz kein leeres Erbstück war, das er nur als solches ohne innere Anteilnahme verfocht und weitergab, sondern daß es sich ihm hier um ein Gut seines Glaubenslebens handelte, dessen Verteidigung ihm ein inniges Anliegen war, weil ein Stück seiner persönlichen Frömmigkeit eng mit ihm verknüpft war.

---

1) Loci III. 185 A: Certe Christus in coena non dixit: Accipite, haec est divinitas mea, vel hic est Spiritus Sanctus, sed hoc est corpus meum. Et communicatione carnis suae ad communionem cum divinitate nos reducere voluit.

2) Richt. Erkl. 48: Dieweil aber nicht allein die Seele / sondern auch unsere Cörper / mit dem Leib und Blut Christi gespeiset werden / . . . so folget / dass dieselben nicht können in ewiger Verwesung bleiben / werden auch nicht allzeit solchen Ellend / wie hier in diesem Leben unterworffen seyn und bleiben / sondern sie werden endtlich genommen in die Gemeinschaft dess Lebens / der Herrligkeit und der Unverwesslichkeit.

§ 14.

Vergleich mit Luthers und Melanchthons Abendmahlslehre.

In seiner Abendmahlslehre schließt sich Chemnitz aufs engste an Luther an; es gibt kaum ein anderes Lehrstück, bei dem diese Abhängigkeit so offen zutage liegt wie hier. In allen Einzelpunkten läßt sich das zeigen.

Schon Luther hatte als Konsequenz des Gedankens der Realpräsenz die manducatio oralis vertreten[1]), hatte sich aber auch dagegen gewandt, daß diese in einer grob-sinnlichen Form verstanden werde[2]), ebenso wie ihm die Art und Weise der Realpräsenz nicht mit irdischen Kategorien faßbar war[3]). Schon Luther hatte ferner die manducatio indignorum als notwendige Folge der Realpräsenz behauptet[4]), da ihm Leib und Blut Christi auf die engste, wenn auch unbegreiflich-überirdische Weise mit den Elementen verbunden waren[5]), mit diesen also auch jene empfangen wurden.

1) W. A. 54, 427: Haereticos serio censemus et alienos ab Ecclesia dei esse Cinglianos et omnes sacramentarios, qui negant corpus et sanguinem Christi ore carnali sumi in venerabili Eucharistia.

2) W. A. 23, 243: . . . welche meinen, Christus leib solle mit zeenen zurissen und zubissen und mit dem bauch verdawet werden, wie ein stuck rindfleisch. So leren aber die Christen nicht, wir armen sunder auch nicht.

3) W. A. 23, 145: Wir armen sunder sind ja nicht so toll, das wir gleuben, Christus leib sey ym brod auff die grobe sichtbarliche weise, wie brod ym korbe odder wein ym becher.

4) W. A. 54, 426: In Eucharistia sacramento venerabili et adorabili est et exhibetur et sumitur vere et reipsa corpus et sanguis Christi tam a dignis quam indignis.

5) Enders 10, 94: Nostra autem sententia est, corpus ita cum pane seu in pane esse, ut revera cum pane manducetur, et quemcumque motum vel actionem panis habet, eundem et corpus Christi.

Dieselben Ansichten begegneten uns schon bei Chemnitz. Die Kernpunkte seiner Lehre erweisen sich also als Luthersches Erbe. Es erübrigt sich, die Übereinstimmung im einzelnen weiter zu verfolgen.

Schwieriger ist es, das Verhältnis zwischen der Abendmahlslehre Chemnitz' und der Melanchthons festzustellen; denn Melanchthons Äußerungen über dieses Thema sind wenigstens in seiner späteren Zeit sehr schwankend und unbestimmt, sodaß sich kaum mit Sicherheit sagen läßt, welche Gedanken er über das Abendmahl tatsächlich gehabt hat.

Von vornherein unterscheidet er sich von Luther und Chemnitz dadurch, daß er nähere Bestimmungen über die Art der Gegenwart Christi im Abendmahl für unnötig erklärt; es genügt ihm vielmehr die Behauptung, daß Christus bei der Handlung der Eucharistie zugegen ist[1]). Damit schaltet er die Tatsache, um die Luther und Chemnitz so heftig gekämpft haben, nämlich die Behauptung der leiblichen Gegenwart Christi als nebensächlich aus der Erörterung aus. Dementsprechend beschränkt er sich in seinen Abhandlungen über das Abendmahl oft darauf, die wirksame Gegenwart der Person Christi hervorzuheben[2]).

Da nun aber die Einsetzungsworte ausdrücklich Leib und Blut Christi nennen, muß auch Melanchthon eine Beziehung zwischen ihnen und dem Abendmahl herstellen. Im allgemeinen tut er das in der Weise, daß er sagt, der persönlich anwesende Christus reiche den Kommunikanten seinen Leib und sein Blut[3]). Dieser Ausdruck vermeidet offenbar absichtlich eine klare Aussage darüber, ob Leib und Blut Christi im Abendmahl wirklich als gegenwärtig zu denken ist, und

1) CR 2, 787: Confitetur datis rebus illis Pane et Vino, vere et substantialiter adesse Christum. Ego quidem nihil requirerem amplius. - cf. 3, 514.

2) CR 15, 1112: Nec existimetur hoc spectaculum esse simile tragoediae Herculis aut Thesei, . . . sed vivit filius Dei et regnat, et vult adesse Sacramento in hoc usu instituto, et nos sibi tanquam membra copulat, et sine ulla dubitatione ibi efficax est in iis, qui fide sumunt.

3) CR 21, 863: Nec est inane spectaculum, sed Christus revera adest dans per hoc ministerium suum corpus et sanguinem manducanti et bibenti. - cf. 9, 409 f. 431 u. ö.

ist so unbestimmt, daß er die Ansicht Calvins mit decken kann, der ja auch von einer Mitteilung des Leibes und Blutes Christi sprach. Dazu kommt, daß Melanchthon weder die manducatio oralis noch die manducatio indignorum vertritt, also sich für die Gedanken nicht einsetzt, in denen Luther und Chemnitz die sicherste Abgrenzung gegen die reformierte Doktrin sahen. Zwar verwirft sie Melanchthon nicht ausdrücklich, aber sein beharrliches Schweigen über sie läßt sich nicht anders deuten, als daß er sich nicht zu ihnen bekennen will.

Während es Melanchthon auf diese Weise vermeidet, einen deutlichen Trennungsstrich zwischen seiner und der kalvinischen Abendmahlslehre zu ziehen, grenzt er sich nach der anderen Seite mit aller Entschiedenheit ab. Wie gegen jede „ἀρτολατρεία“ [1]), so kämpft er gegen jede „inclusio“ des Leibes in das Brot [2]). Kaum jemals unterläßt er es, wenn er vom Abendmahl handelt, sich gegen beide Irrtümer zu kehren, und es kann keine Frage sein, daß ihm die Lehre Luthers gegen beide nicht genügend gesichert zu sein schien. Für ihn steht die Darreichung des Leibes zu derjenigen des Brotes nur im Verhältnis der Gleichzeitigkeit [3]); er löst also die Verbindung zwischen den Elementen und dem Leib und Blut Christi [4]). Die manducatio oralis und die manducatio indignorum werden damit ihrer Grundlage beraubt. Ja, es finden sich Stellen, in denen Melanchthon die Realpräsenz geradezu auszuschließen scheint. So läßt er in einem Brief von 1556 die Gegenwart Christi im Abendmahl sich von der bei der Taufe nur dadurch unterscheiden, daß Christus hier zur regeneratio, dort zur confirmatio anwesend ist [5]). Demgegen-

1) CR 9, 1030: Totos jam viginti annos expecto exilia, propterea quod ostendi, me ἀρτολατρείας non probare. - ä. o.

2) CR 4, 264: Praesentia est voluntaria. Non est conversio physica, aut localis inclusio. Ergo est actionis praesentia. - ä. o.

3) CR 3, 514: Ego vero, etsi, ut dixi, realem (sc. praesentiam) pono: tamen non pono inclusionem seu ferruminationem, sed sacramentalem: hoc est, ut signis positis adsit vere Christus efficax. Quid requiris amplius? - cf. 7, 882.

4) vergl. Seeberg IV², S. 448.

5) CR 8, 660: Sed interrogas: Eodemne modo adest in baptismo et

über finden sich allerdings auch Aussagen [1]), die eine Realpräsenz vorauszusetzen scheinen [2]). Ein sicheres Ergebnis ist infolge dieses Tatbestandes in diesem Punkt nicht zu gewinnen.

Aufs ganze gesehen kann es keinem Zweifel unterliegen, daß sich Melanchthon bewußt in der Richtung einer spiritualistischen Abendmahlslehre bewegt. Wie weit er auf diesem Wege fortgeschritten ist, läßt sich nicht genau feststellen; jedenfalls aber ist mit dieser Tendenz seiner Lehre sein Abrücken von Luther und seine Hinneigung zu Calvin gegeben. Chemnitz ist ihm auf diesem Wege nicht gefolgt, sondern hat sich unter scharfer Absage an allen Kalvinismus und Kryptokalvinismus unzweideutig zur Lehre Luthers bekannt.

---

in coena filius? Respondeo: quod ad effectum attinet adest divinitas eodem modo sonante Evangelio et in usu Sacramentorum, sed modus utcunque discerni potest. In baptismo adest filius ut ad regenerationem, in coena, ut ad renati confirmationem seu nutricationem.

1) CR 7, 882: Panis est corpus Christi intelligatur synecdochen esse, quae est usitata in scriptura, id est, cum pane et vino exhibetur et porrigitur corpus et sanguis Christi.

2) Auf Grund solcher Stellen hat erst neuerdings wieder O. Ritschl behauptet, daß Melanchthon zeitlebens an der Realpräsenz festgehalten habe (Dogmengesch. IV. Kap. 56, V).

§ 15.

Göttliche und menschliche Natur in Christo.

Die letzten Erörterungen haben uns schon auf Punkte geführt, an denen ein volles Verständnis der Abendmahlslehre Chemnitz' erst auf grund seiner christologischen Voraussetzungen möglich ist. Die Frage nach dem Abendmahl wird also ohne weiteres zur Frage nach der Christologie. Indem Chemnitz diesen Zusammenhang nach Möglichkeit zurücktreten läßt in der Furcht, seine Abendmahlslehre könnte andernfalls als von spekulativen Voraussetzungen abhängig und damit als menschliches Gedankengebilde erscheinen, verlegt er sich den Weg zu einer systematischen Darstellung der inneren Zusammenhänge zwischen beiden Lehren. Daß solche tatsächlich vorhanden sind, wird sich uns noch zeigen, aber sie liegen bei ihm im allgemeinen nicht offen zutage.

Nur ein Punkt ist es, an dem Chemnitz offen die Notwendigkeit einer Ergänzung der Abendmahlslehre durch die Christologie anerkennt: Bestimmte christologische Voraussetzungen sind nötig, um die Möglichkeit der Realpräsenz nachzuweisen[1]), wie sie ja umgekehrt von reformierter Seite auf Grund anderer christologischer Anschauungen bestritten wurde. Es ist aber klar, daß durch den bloßen Nachweis dieser Möglichkeit die beiden Lehrstücke nicht wirklich als im Innersten zusammengehörig herausgestellt werden, sondern letztlich nebeneinander stehen bleiben.

---

1) De inc. 79 f: Quia vero Sacramentarii substantialem praesentiam corporis et sanguinis Christi, sicut verba institutionis sonant, negant ex naturalibus corporis humani proprietatibus, ideo cum Luthero ad refutandas illorum objectiones assumimus articulos de unione personali et de sessione ad dexteram maiestatis.

Die Grundlage für alle einzelnen Aussagen über die Christologie bildet das, was über die unio personalis zwischen der Gottheit und der Menschheit in der Person Christi zu sagen ist. Auf sie haben wir darum zuerst den Blick zu richten. Sie besteht darin, daß die zweite Person der Trinität eine volle menschliche Natur an sich genommen hat, die in jener ihr ὑφιστάμενον hat; beide Naturen bilden eine einzige Person, bleiben aber trotzdem unvermischt. Es sind das aus der altkirchlichen Christologie durchaus geläufige Sätze, in ihrem Inhalt wie in ihrer Formulierung. Sie werden von Chemnitz als schriftgemäß einfach übernommen.

Mit ihnen ist aber für Chemnitz der Gedanke der unio personalis noch nicht erschöpfend dargestellt, er denkt ihn vielmehr noch weiter durch. Weil beide Naturen eine einzige Person bilden, gehören zu deren Integrität stets beide Naturen[1]); fehlt die eine Natur, so ist die Person Christi nicht völlig da. Und noch einen Schritt geht Chemnitz weiter: Weil beide Naturen in der Person wirklich eine Einheit bilden, müssen sie auch untereinander aufs engste verbunden sein. Es ist also nicht so, daß sie völlig getrennt nebeneinander stehen und nur dadurch miteinander Beziehung haben, daß sie Teile einer einzigen Person sind. Vielmehr liegen die Dinge so, daß die Einheit der Person sich überhaupt nicht halten läßt, die unio also aufgelöst wird, wenn die Naturen nicht unter sich in engstem Zusammenhang stehen[2]). Mit der unio personalis ist also eine Gemeinschaft zwischen den Naturen notwendig gegeben, eine Gemeinschaft, die sich nicht auf das Nebeneinander in einer Person beschränkt[3]). Damit wird jeder

---

1) De d. nat. 24 A: Et quia illa unio facta est ad unum ὑφιστάμενον, Christus igitur totus non est, vel persona Christi incarnati integra non est, vel sola divina, vel sola humana natura, nec etiam utraque, si seorsim, separatim, et ad partem ponantur.

2) De d. nat. 182 B: Cavendum est, ne propter physicas proprietates, dissolvatur, distrahatur et separetur hypostatica unio, ad quam requiritur plenissima, arctissima, et intima naturarum in se, et ad se invicem, conjunctio et praesentia.

3) De inc. 12 f: Falsum ac blasphemum est: Naturam seu essentiam divinam in persona Filii non esse unitam assumptae, sed solam ejus hypostasin.

Angriff auf sie ein Angriff auf die Einheit der Person. Diese grundlegenden Thesen gilt es festzuhalten; sie schließen grundsätzlich das, was Chemnitz im einzelnen zur Frage der Christologie ausführt, bereits in sich.

Chemnitz ist nicht der Meinung, daß er mit den geschilderten Gedanken das Wesen der unio personalis erschöpfend dargestellt hat. Sie läßt sich überhaupt nie vollkommen beschreiben, da sie uns in diesem Leben stets ein unerforschliches Geheimnis bleibt. Um dieses Geheimnis aber doch noch etwas näher ergründen zu können, bietet sich ein Weg, der auch bei irdischen schwer faßlichen Dingen oft eingeschlagen wird: Man betrachtet die Folgen einer schwer erklärlichen Tatsache und läßt von ihnen aus Licht auf diese selbst fallen[1]). Auf diese Weise verfährt nun Chemnitz auch bei der Betrachtung der unio personalis. Alle seine näheren christologischen Aussagen erscheinen unter diesem Gesichtspunkt der Folgen aus der unio[2]).

Die aus der unio entspringenden Folgen faßt Chemnitz zusammen unter der Bezeichnung „communicatio idiomatum". Er teilt diese in 3 gradus oder genera ein und entwickelt in diesem Rahmen seine speziellen christologischen Ansichten. Es ist unsere nächste Aufgabe, ihm auf diesen Gedankengängen zu folgen.

Das erste genus hat die Tatsache zum Gegenstand, daß die Eigenschaften einer Natur der ganzen Person Christi zugeschrieben werden, auch wenn diese mit einem Namen bezeichnet wird, der von der anderen Natur abgeleitet ist. Es handelt sich also um Ausdrücke wie „Deus mortuus est", „Filius hominis descendit de coelo" u. ä. Die Möglichkeit derartiger Aussagen beruht auf der Einheit der gottmenschlichen Person. Mit welchen Bezeichnungen man diese auch nennen mag, stets muß sie damit ganz gemeint sein, weil sie sich nicht in zwei Teile zertrennen läßt; Deus und homo sind hier Bezeichnungen desselben einen Subjektes. Weil aber diese Person das Subjekt, das ὑφιστάμενον für beide Naturen ist, muß ich alle Eigenschaften jeder Natur dieser

1) De d. nat. 19 A.
2) De d. nat. 25 A.

Person zuschreiben [1]). Es handelt sich also um eine communicatio idiomatum an die Person. Damit soll aber nicht gesagt sein, daß ein Satz wie „Deus mortuus est“ eine bloße Redeform ist, für die es eigentlich heißen müßte „Homo mortuus est“. Vielmehr sagt der erste Satz die Tatsache aus, daß die Person, die gestorben ist, zugleich Gott war. Auch wenn ich sage: „Homo mortuus est“, meine ich ja die Person, die zugleich Gott ist, sage also gleichzeitig: „Deus mortuus est“ [2]). Es handelt sich hier also nicht um eine communicatio dialectica, sondern um eine realis [3]).

Diese Behauptungen sind notwendige Folgen aus der Einheit der Person, die das gemeinsame Subjekt beider Naturen ist. Damit bringt aber bisher das 1. genus nichts Neues über das schon in der unio tatsächlich Gesetzte hinaus, es entfaltet vielmehr nur, was in dem Gedanken der Vereinigung zweier Naturen in einer Person schon gegeben ist. Weiter, als bisher geschildert, erstreckt sich der Rahmen des 1. genus auch nicht. Ausdrücklich lehnt es Chemnitz ab, daß es sich hier um die Mitteilung der Eigenschaften einer Natur an die andere handelt. Eine solche Auffassung des 1. genus wird durch den Grundsatz ausgeschlossen, daß die Eigenschaften einer Natur der Person nur durch vocabula concreta zugeschrieben werden dürfen [4]). Vocabula concreta aber sind für Chemnitz im Anschluß an den scholastischen Sprachgebrauch solche Worte, die die Person bezeichnen (homo, filius hominis), während vocabula abstracta die Bezeichnungen der Naturen

1) De d. nat. 59: Idiomata igitur naturarum in Christo, non tantum illi naturae tribuuntur, cujus propria sunt .... Sed sicut fit ipsarum naturarum unio hypostatica, ad unum ὑφιστάμενον, ut una sit utriusque naturae hypostasis seu persona, ita etiam propter illam unionem fit mutua quaedam Idiomatum alternatio; seu communicatio in persona.

2) De d. nat. 65 B: Quando igitur dico, Filius hominis, est mortuus, cum proprietas illa, ut mori, non utrique, sed uni tantum naturae conveniat, Denominatio vero seu appellatio Filii hominis, licet ab humana natura desumpta, totam tamen personam, duabus naturis constantem significet. Certe negari non potest, esse communicationem Idiomatum.

3) vergl. Rehtmeyer III. Beil. S. 306.

4) De d. nat. 59 B: Ideo proprietas uni naturae conveniens, communicatur seu tribuitur personae in concreto, seu per vocabulum concretum ..., quia una est hypostasis subsistens in utraque natura.

sind (humanitas, deitas[1]). Dürfen also die Eigenschaften einer Natur nur durch vocabula concreta der Person zugeschrieben werden, so ist damit ausgesprochen, daß sie nicht der anderen Natur, die mit einem vocabulum abstractum bezeichnet sein müßte, sondern nur der gottmenschlichen Person als dem gemeinsamen Subjekte beider Naturen zukommen. Es bleibt also dabei, daß die Tatsache, die das 1. genus festhalten will, lediglich darin besteht, daß die Eigenschaften jeder Natur der ganzen gottmenschlichen Person zuzuerkennen sind.

Das 2. genus faßt das Werk Christi ins Auge und stellt dafür ein gemeinsames Wirken der beiden Naturen fest. Das Werk Christi ist eine Tat der ganzen Person, und diese ist in ihm nicht nur mit einer, sondern mit beiden Naturen tätig[2]). Die Notwendigkeit der Inkarnation ist ja gerade darin begründet, daß zum Vollzug der Erlösung eine gottmenschliche Person nötig war[3]). Gott konnte nicht sterben und dadurch die Sühne für die Menschheitssünde leisten, ein bloßer schwacher Mensch aber war zu dieser Tat unfähig; nur das gemeinsame Wirken der Gottheit und Menschheit in Christo war dazu imstande. Ein solches Zusammenwirken ist für alle Taten Christi anzunehmen, auch wenn es sich im einzelnen nicht aufzeigen läßt[4]).

Dabei ist aber keine Vermischung der Naturen anzunehmen

---

1) De d. nat. 2. 64 B.

2) De d. nat. 59 f: Quoniam admiranda illa duarum naturarum unio in Christo, ideo facta est, quod ea quae ad officium Messiae pertinent, Filius Dei non volebat peragere in una natura sola, sive divina, sive humana, sed in utraque, cum utraque, et per utramque, ideo appellationes et opera officiorum Christi tribuuntur personae Christi, non secundum alteram tantum naturam, sed secundum utramque.

3) De d. nat. 81 B: Si enim redemptio, propiciatio, liberatio a peccato, a diabolo, morte, ira Dei, et maledictione aeterna, potuisset effici, vel per Divinitatem solam, vel per humanitatem solam, frustra λόγος propter nos homines, et propter nostram salutem descendisset de coelis, et incarnatus homo factus esset.

4) De d. nat. 82 B: Licet autem non semper in officiis Christi Salvatoris, ad oculum vel pingere, vel monstrare possimus, quomodo una natura agat cum communicatione alterius, quod cujusque proprium est: Illud tamen ratione hypostaticae unionis fieri non dubitemus.

in dem Sinn, daß die eine Natur an den Akten mitwirkt, die ihrem Wesen nach nur der anderen Natur möglich sind; vielmehr wirkt jede nur, „quod cujusque proprium est", wie Chemnitz oft sagt. In welchem Sinn das gemeint ist, kann das Beispiel des Leidens Christi zeigen[1]). Leiden und sterben konnte nur die menschliche Natur, die göttliche ist davon ausgeschlossen; aber während jene leidet, ist diese an diesem Vorgang nicht unbeteiligt, vielmehr stärkt und stützt sie jene, damit sie unter ihrer Last nicht zusammenbricht. Auf diese Weise beteiligen sich an jedem Tun Christi die beiden Naturen nach ihren natürlichen Fähigkeiten[2]). Der Einheitspunkt ihres gemeinsamen Handelns liegt also nicht in der Art des Vollzugs der Handlungen, sondern in dem gemeinsamen Ziel; im Ergebnis schließen sich die Tätigkeiten der beiden Naturen zusammen, und dieses Ergebnis ist stets als Tat beider Naturen zu betrachten.

Damit führt dieses 2. genus tatsächlich über das hinaus, was mit der Tatsache der unio personalis unmittelbar gegeben ist und deckt eine aus ihr abzuleitende Folge auf: Die gottmenschliche Person handelt stets durch beide Naturen zugleich. Aber freilich bleibt es bei einem Nebeneinander: Die beiden Naturen verrichten jede ihr eigenes Werk; ihre Handlungen berühren sich wohl, treffen sich aber wirklich erst im Ergebnis. Das, worauf es in diesem genus offenbar abgesehen ist, trotz der Zweiheit der Naturen das Handeln der Person als einheitlich zu begreifen, wird also nicht erreicht.

Vor allem aber läßt sich dieses genus nicht als Mitteilung von Eigenschaften verstehen, da es ja gerade darauf nachdrücklich hinweist, daß jede der beiden Naturen nur die

---

1) De d. nat. 80 B.

2) De d. nat. 82 B: Divina enim natura Christi, in officiis Messiae, utitur tanquam organo, naturalibus operationibus assumptae humanitatis. Constat autem humana Christi natura corpore et anima. Et ratione corporis cooperatur, vel verbo vel applicatione corporis, seu carnis, Animae vero ratione cooperatur, quod scilicet humana mens intelligit, agnoscit et videt. Voluntas humana in Christo desiderat, expetit, vult et approbat, quod Christus in divina sua potentia in officiis illis agit. Atque ita anima, conscia mente, et conformi voluntate cooperatur.

ihren Fähigkeiten entsprechenden Werke tut, die Fähigkeiten der einen sich aber der anderen nicht mitteilen. Dieses 2. genus wäre darum als Teil der communicatio idiomatum nicht verständlich, wenn es keine Ergänzung erhielte durch das 3. genus, in dem nunmehr die entscheidenden Fragen der Christologie zur Erörterung kommen.

Es wird von Chemnitz als communicatio maiestatis bezeichnet und behandelt, wie schon dieser Name andeutet, die Mitteilung göttlicher Eigenschaften an die menschliche Natur. Nur in dieser Richtung geschieht eine Übertragung von Eigenschaften einer Natur auf die andere, denn von einer Mitteilung menschlicher Proprietäten an die göttliche Natur kann keine Rede sein, weil diese als ihrem Wesen nach vollkommen und unwandelbar keine Veränderung durch Zunahme oder Abnahme von Eigenschaften zuläßt[1]). Mit diesem nicht weiter diskutierten Grundsatz ist ohne weiteres die Einseitigkeit des 3. genus gegeben. Sie entspricht auch der Art der unio, bei der es sich ja um die Aufnahme der menschlichen Natur in die göttliche Person handelt, in der sie überhaupt erst ihre Existenz hat[2]). Es handelt sich also bei der unio nicht um eine wechselseitige Verschmelzung, sondern um das Hereinziehen der menschlichen Natur in die göttliche Person. Bereits der Vorgang der unio beruht also nicht auf einem gleichartigen Verhalten der beiden Naturen.

Ehe Chemnitz zum eigentlichen Thema dieses Abschnittes übergeht, beschäftigt er sich noch damit, daß, wie der hl. Geist den Gläubigen seine Gaben mitteilt, so auch Christus nach seiner menschlichen Natur aus seiner Einheit mit der göttlichen heraus mit hohen Gaben geziert worden ist[3]).

---

1) De d. nat. 91 f: Quia simpliciter immutabilis et invariabilis est ... Ergo ratione hypostaticae unionis, nec diminutionem, nec augmentum in sese sustinuit divina verbi natura, sed qualis ab aeterno fuit, ante unionem, ita mansit in unione, est, et erit ita post unionem.

2) De d. nat. 35 A: Postea etiam ex hoc fundamento explicandum erit, quia non humana divinam, sed divina natura assumpsit humanam: Ideo essentiae divinae naturae, ut quae simplicissima et perfectissima est, ex illa assumptione nihil vel accessit, vel decessit.

3) De d. nat. 93 f: (Recte statuitur) Divinam naturam τοῦ λόγου in assumptam humanam suam naturam .... contulisse et effudisse

Er denkt dabei an einen vom Geist Gottes erleuchteten Verstand und von ihm völlig beherrschten Willen [1]). Wenn er das alles als dona ὑπερφυσικά oder gar παραφυσικά bezeichnet, so soll damit nicht gesagt sein, daß diese Gaben etwas der menschlichen Natur an sich Widersprechendes seien, denn es sind endliche und geschaffene Gaben, die die menschliche Natur fassen kann und die die Gläubigen ja auch wirklich erhalten. Christus ist durch sie nicht spezifisch von den Gläubigen unterschieden, sondern nur graduell, indem er diese Gaben in ihrer ganzen Fülle und in einem Maß besitzt, das unser Erkennen übersteigt. Ihre Bezeichnung als ὑπερφυσικά und παραφυσικά ist darum nicht glücklich, da sie nur die Natur des irdisch-sündigen Menschen übersteigen, der Natur des Menschen Gottes aber durchaus entsprechen, erst recht der menschlichen Natur des Gottessohnes.

Zugleich aber verwischt sich für Chemnitz durch diese irreführende Bezeichnung zuweilen die Grenze zwischen diesen dona finita und den infinita idiomata Gottes, so daß letztere nur als eine auf derselben Ebene liegende höhere Stufe jener erscheinen [2]). Grundsätzlich hält er allerdings die Grenze bewußt fest [3]).

Die Verleihung jener dona finita in ihrer ganzen Fülle hat den Zweck, die menschliche Natur zu einem geeigneten Organ für das Wirken des Gottmenschen zu machen [4]). In

---

spiritualia, coelestia, ac divina dona, non tantum particularia quaedam, certa mensura definito numero, et dimensis gradibus, sicut in sanctis limitata, sed omnia divina dona, tota plenitudine, superabundanti copia, summa et absolutissima perfectione, quae substantiae creatae in sese conferri possunt, ultra omne nomen, numerum et mensuram . . . Illa vero dona infusa, non sunt ipsa essentialia idiomata divinitatis, sed sunt effecta ejus extra Divinitatem in humanam Christi naturam ita infusa, ut in ea formaliter, habitualiter, et subjective inhaereant.

1) De d. nat. 94 B.

2) so De d. nat. 94 A, 95 A.

3) De d. nat. 95 B: Convenit et de eo, quod dona illa, cum sint effective a divina natura in humanitate producta . . . . non sint ipsa aeterna et infinita Idiomata divinae naturae, sed ejus effecta, dona creata, et qualitates finitae.

4) De d. nat. 96 A: . . . . quod acceperit (sc. humana natura) talia ὑπερφυσικά dona, ut posset esse organon, sufficienter et idonee dispo-

welchem Sinn das gemeint ist, kann die Erinnerung daran zeigen, daß zu diesen dona ein völlig mit Gott geeinter Wille gehört. Natürlich konnte nur ein solcher Mensch — sagen wir nun gegenüber jenen irrigen Bezeichnungen: der reine Mensch, dessen Gotteserkenntnis und Wille durch die Sünde nicht getrübt war — das Erlösungswerk vollbringen. Nur in diesem Sinn sollen jene Gaben die menschliche Natur zu einem geeigneten Organ für das Wirken des Gottmenschen machen. Es ist aber nicht die Meinung Chemnitz', daß sie die Mitteilung der wesentlichen Eigenschaften Gottes ermöglichen[1]). Das wäre auch eine unzutreffende Behauptung, da Endliches nicht das Unendliche vermitteln kann.

Als etwas Neues, das mit dem Bisherigen nur äußerlich durch den unzutreffenden Ausdruck „dona ὑπερφυσικά" verbunden ist, tritt nun das ein, was den eigentlichen Inhalt des 3. genus bildet: Die Mitteilung göttlicher Eigenschaften an die menschliche Natur. Daß eine solche wirklich stattfindet, wird durch die Schrift bezeugt. Neben vielen anderen Schriftstellen sind es vor allem die beiden, nach denen Christo alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben ist und er die Kraft hat, lebendig zu machen, auf die sich Chemnitz beruft[2]). In beiden Fällen handelt es sich zweifellos nicht um dona finita, sondern um wesentliche Eigenschaften Gottes. Sie werden Christo in der Zeit verliehen; nach einem allgemeinen Grundsatz aber ist alles, was ihm in der Zeit gegeben wird,

---

situm, cum quo, et per quod, Divinitas Verbi, operationes suas exerceat et perficiat.

1) So Thomasius II, S. 354. Seeberg IV², S. 522. - Gegen deren Ansicht sprechen Aussagen wie: De d. nat. 96 A f: . . . ut posset (humanitas) esse operationum divinitatis Verbi organon εὔχρηστον, usib. Verbi accomodatum, habens suam operationem seu efficaciam, ad quaecunque et quandocunque divina potentia τοῦ λόγου, organo illo, pro bona ac liberrima sua voluntate, uti voluerit, conscia sc. mente humana et conformi humana ejus voluntate. - Vergl. ferner den Vergleich damit, daß Gott den Christen seine Gaben gibt, um durch sie in der Welt zu wirken (De d. nat. 96 B); da handelt es sich doch keinesfalls um die Vorbereitung der Mitteilung wesentlicher Eigenschaften Gottes. Ausdrücklich sagt Chemnitz hier auch wieder, jede Natur wirke, quod cujusque proprium est!

2) De d. nat. 98 f.

auf seine menschliche Natur zu beziehen, weil die göttliche Natur von Ewigkeit alles besitzt, also nichts erst erhalten haben kann[1]).

Damit hat Chemnitz die Tatsächlichkeit der Mitteilung göttlicher Eigenschaften erwiesen. Mit der Anerkennung dieser Tatsache tut sich aber eine Fülle schwerer Probleme auf. Zunächst scheint die Wahrheit der menschlichen Natur Christi bedroht zu sein; denn die Übertragung göttlicher Idiome auf sie scheint nach dem Grundsatz: „Amputata proprietate naturali seu essentiali, ipsa etiam natura cum illis perimitur“ [2]), mit Notwendigkeit auf ihre Aufhebung führen zu müssen. Nun ist aber die Unversehrtheit der menschlichen Natur für Chemnitz ein unter keinen Umständen aufzugebender Glaubenssatz. Wäre die communicatio maiestatis mit ihr unvereinbar, so müßte sie geleugnet werden[3]). Daß aber ein solcher unlösbarer Widerspruch nicht vorliegt, ergibt sich schon daraus, daß beide Lehren ihren Grund in der Schrift haben, diese aber sich nicht selbst widersprechen kann[4]). Demgegenüber haben alle Einwände der Vernunft stillzuschweigen.

Darüber hinaus weist aber Chemnitz auch den Weg, wie sich eine Mitteilung göttlicher Eigenschaften ohne Aufhebung der menschlichen Natur denken läßt. Zunächst steht fest, daß es sich nach dem genannten Grundsatz (bei Anm. 2) nicht darum handeln kann, daß die menschlichen Idiome aufgehoben oder beseitigt werden, vielmehr bleiben sie unversehrt, nur tritt auf eine noch näher zu bestimmende Weise das Göttliche neben sie. Es handelt sich also um keine Verwandlung oder Auflösung, sondern um ein Nebeneinandertreten[5]): „Praeter manentes naturales proprietates“: Mit diesen

1) De d. nat. 108 A, u. ö.

2) De inc. 27.

3) De d. nat. 101 B: Ac sane si hypostatica communicatio Maiestatis humanam naturam in Christo, vel destrueret, vel in divinam converteret, aut ipsi exaequaret, quia in ipsa fundamenta fidei . . . . impingeret, esset merito ab omnibus piis rejicienda.

4) De inc. 31. - Loci III, 174 B.

5) De d. nat. 88 B: Sicut autem humana natura per unionem non est abolita, vel conversa in divinam, Ita etiam naturalis scientia, voluntas et operatio humanae naturae in Christo, non sunt vel abolitae, vel ita

Worten wird der für Chemnitz' Christologie wesentliche Gedanke immer aufs neue ausgesprochen [1]).

Aber freilich ist mit diesem Nebeneinander die Schwierigkeit nicht überwunden, sondern tritt gerade deutlich heraus. Darin liegt ja das Problem, wie in der menschlichen Natur Christi göttliche und menschliche Eigenschaften zusammen gedacht werden können, ohne sich gegenseitig aufzuheben. Chemnitz weiß doch, daß die göttlichen Eigenschaften für die menschliche Natur contranaturales sind [2]). Findet er in der weiteren Charakterisierung der Art dieser Idiomenkommunikation eine Lösung dieser Frage?

Wenn er sie als non physica bezeichnet [3]), so soll damit gesagt sein, daß die göttlichen Eigenschaften nicht in die menschliche Natur eingegossen werden, so daß sie an dieser als an ihrem Subjekt haften; denn dadurch würde die Wahrheit der Menschheit aufgehoben. Zugleich würde damit der Grundsatz verletzt: „Propria non egrediuntur sua subjecta" [4]). Und schließlich würde eine Ausgießung der göttlichen Eigenschaften in die menschliche Natur, da die divina idiomata identisch sind mit der essentia divina [5]), der Menschheit Gottes Wesen mitteilen, sie also aufheben. Damit ist die Art der communicatio nach der negativen Seite hin abgegrenzt.

Sie besteht nicht darin, daß sie durch Ausgießung von Eigenschaften in die menschliche Natur ein ruhendes Sein schafft [6]), sondern — und das ist das Positive — darin, daß

conversae, ut eadem jam sit naturalis, seu essentialis sapientia, voluntas et operatio humanae naturae in Christo, quae est divinae.

1) z. B. De d. nat. 93 A. - Loci III. 154 B.

2) De d. nat. 91 B.

3) De d. nat. 103 B: Physicam vero communicationem rejiciendo intelligimus, quasi divina natura τοῦ λόγου, in unione, aut per unionem, sua operatione, effecerit et effuderit, extra se in assumptam naturam, idiomata seu attributa similia, paria et aequalia, essentialibus attributis divinae naturae, quae a Divinitate separata et distincta, humanitati formaliter et secundum se inhaereant. - Loci III, 176 A.

4) De inc. 27.

5) De d. nat. 103 A: Idiomata igitur Divinitatis non possunt essentialiter alicui communicari, nisi simul ipsa essentia Divinitatis communicetur.

6) De d. nat. 114 A: Assumpta vero humana natura in Christo nequaquam essentialiter seu per essentiam in se ipsa, aut per se ipsam,

die göttliche Natur durch die menschliche hindurch wirkt, sie als ihr Organ benutzt, aber freilich nicht als ein totes Organ, sondern als eines, das an dem Wirken der göttlichen Natur selbst teilnimmt[1]). Die communicatio idiomatum besteht also nicht in einer mechanischen Ausgießung von Eigenschaften, sondern in einem persönlich gedachten Wirken der Gottheit in und durch die menschliche Natur, die durch dieses Wirken mit den Kräften der Gottheit erfüllt wird[2]). Von hier aus wird es klar, wie es Chemnitz meint, daß die göttlichen Eigenschaften der menschlichen Natur zwar mitgeteilt werden, aber ihr nicht als ihrem Subjekt anhaften; sie sind ihr nicht zu eigen in einer absoluta aut nuda tantum praesentia[3]), sondern erfüllen sie nur, weil in ihr und durch sie die Gottheit tätig ist. In diesem Gedanken einer durch das Wirken Gottes in der Menschheit bedingten und hergestellten Mitteilung göttlicher Eigenschaften an die menschliche Natur liegt ein charakteristisches Merkmal der Chemnitzschen Christologie.

Damit ist nun freilich nicht erklärt, wie in Christi menschlicher Natur göttliche Eigenschaften sein können, ohne die menschlichen aufzuheben. Wie kann ein menschliches Wissen erhalten bleiben, wenn die göttliche Allwissenheit in der menschlichen Natur wirkt? Es bleibt bei jenem Nebeneinander, ohne daß seine Möglichkeit begreiflich gemacht wird.

naturaliter aut formaliter, τῷ εἶναι. est vivifica aut omnipotens, sed τῷ ἔχειν. Quia scilicet personaliter unitam sibi habet divinam maiestatem ac potentiam τοῦ λόγου. et illa uniti Verbi virtute, vivificat omnia, scit et potest.

1) De d. nat. 134 B: Longe alia ac toto genere diversa ratione, quam per sanctos operatur, Divina potentia τοῦ λόγου. officia Messiae administrat per assumtam humanam naturam, non ut per aliam personam tanquam per organon separatum, aut seorsim subsistens, sed per unitam sibi, inseparabile et immediate proprium, quod ideo personaliter assumsit, ut ejus communione et cooperatione in officiis exequendis utatur.

2) De d. nat. 26 B: Idiomata divina, non humanitati in sese, aut secundum se, formaliter, habitualiter aut subjective inhaerent, ita ut fiant et sint humanitatis etiam Idiomata, sed ratione unionis sunt in ea personaliter, quod scilicet salvo statu exinanitionis vires et operationes suas exerant in assumpta, cum assumpta et per assumptam humanam naturam, sicut ignis per ferrum ignitum.

3) De d. nat. 114 A.

Letzteres geschieht auch nicht durch die Beispiele, die Chemnitz zur Verdeutlichung heranzieht, namentlich das vom glühenden Eisen, das vom Feuer ganz durchdrungen wird und dessen Eigenschaften erhält, ohne doch seine eigenen zu verlieren; denn abgesehen davon, daß dieses Beispiel in vielen Punkten eine Deutung zuläßt, die den Ansichten Chemnitz' gerade widerspricht[1]), läßt es gerade die Frage ungeklärt, wie endliche Eigenschaften gemeinsam mit unendlichen bestehen können. Es ist darum bedenklich, daß Chemnitz in diesem Beispiel, obwohl er wiederholt seine Mangelhaftigkeit zugibt[2]), doch oft eine entscheidende Stütze für seine Ansicht zu sehen lehrt.[3])

Die Unerklärlichkeit der Tatsache, daß göttliche Eigenschaften der menschlichen Natur zuteil werden, wird weiter dadurch verstärkt, daß für Chemnitz nach menschlichen Begriffen der Grundsatz durchaus Geltung hat: „Finitum non capax infiniti". Nur entkräftet er ihn für unsere Frage mit dem Hinweis darauf, daß ein solcher unserem Denken entsprechender Satz nicht als Schranke für Gottes Macht hingestellt werden darf[4]), die wohl Mittel und Wege wisse, Endliches und Unendliches zu verbinden.

Bleibt so jenes Nebeneinander göttlicher und menschlicher Eigenschaften auf alle Weise ein unerklärliches, ja widervernünftiges Geheimnis, so kann Chemnitz doch eine Tatsache anführen, die die Behauptung jenes Nebeneinanders stützen kann; das ist die grundlegende Tatsache der unio personalis[5]).

---

1) cf. Danaeus 91.

2) De d. nat. 27 B.

3) De inc. 34: Ac de me fateor, quando de illis, quae Scriptura praedicat Christo in tempore secundum humanam naturam data esse, vel cogito vel dico, tunc mentem et cogitationes prorsus ad hanc similitudinem refero ac in illa tutissima simplicitate acquiesco.

4) De d. nat. 184 A: Cum enim physica ratione, finiti ad infinitum, nulla sit proportio, ut unum quid inde fieri possit, Deus tamen pro sua voluntate et potentia, modum seu proportionem invenit, qua ex Divinitate infinita assumente, et ex finita humanitate assumta, non quidem una natura, sed unum inde fieret ὑφιστάμενον.

5) De d. nat. 18 B: Meminerimus ergo, nos mysterium arcanae illius, et ipsis procul dubio angelis admirandae copulationis, divinae naturae infinitae, cum humana finita, in persona Christi, non posse in hujus vitae caligine, ac mentis nostrae infirmitate, totum ac plene perspicere.

Wenn in dieser Gottheit und Menschheit, also Endliches und Unendliches zu einer Person vereinigt ist, so ist damit schon — nur auf einer anderen Stufe — dasselbe Problem gegeben, das unser 3. genus in sich schließt. In dieser letzten großen Unbegreiflichkeit der unio wurzeln alle einzelnen Unbegreiflichkeiten der Christologie. Und wenn man reformierterseits sich zu dieser unio bekennt, so hat man kein Recht, von dem Grundsatz „finitum non capax infiniti“ aus die Mitteilung göttlicher Eigenschaften an die menschliche Natur zu bestreiten.

Als letzte Frage bleibt noch die zu erörtern, welche göttlichen Eigenschaften der menschlichen Natur mitgeteilt werden. Auch hier entsteht ein schweres Problem[1]): Da Gottes Eigenschaften mit seinem Wesen identisch sind und dieses unteilbar ist, scheint nur eine Übertragung entweder aller Eigenschaften oder keiner möglich zu sein. Nun kann aber der menschlichen Natur Christi als einer Kreatur die Ewigkeit Gottes nicht mitgeteilt sein, also scheint die Mitteilung göttlicher Eigenschaften überhaupt ausgeschlossen zu sein. Chemnitz leugnet diese Konsequenz[2]), indem er darauf hinweist, daß zwar im inneren Leben Gottes seine Eigenschaften nicht unterschieden werden können, daß sie aber in seiner Weltbezogenheit auseinandertreten. Bei der Kommunikation an die menschliche Natur handelt es sich zweifellos um eine Beziehung Gottes nach außen; deshalb ist es möglich, daß Christi Menschheit nur ein Teil der göttlichen Idiome mitgeteilt wird. Ferner ist zu unterscheiden zwischen den ruhenden Eigenschaften Gottes (Ewigkeit, Unendlichkeit usw.) und den in der Welt wirkenden (Gerechtigkeit, Allmacht usw.). Nur die letzteren werden der menschlichen Natur Christi direkt mitgeteilt[3]), die

1) De d. nat. 121 A.

2) De d. nat. 121 A: Sed quando individua illa Divinitatis essentia, ad creaturas refertur, atque ita relate ad extra consideratur, quod scilicet in creaturis non eadem in omnibus sed in aliis alia efficiat, quaedam justitia sua, quaedam bonitate, quaedam potentia sua, etc. In ea relatione seu consideratione, aliquam quasi distinctionem, inter essentiam et attributa ejus docendi et discendi causa cogitamus.

3) De d. nat. 121 B: Cum igitur Communicatio illa maiestatis in Christo, de qua hoc loco agimus, definiatur ἐνεργεία. Quod Divina potentia λόγου .... divinas suas operationes in assumpta natura, et per eam exerat,

ersteren gleichsam nur indirekt, indem z. B. Gottes Allmacht ewig und unendlich ist, mit dieser Allmacht daher zugleich ihre Ewigkeit und Unendlichkeit mitgeteilt wird[1]). Dieser Gedanke, daß nur die wirkenden Eigenschaften direkt mitgeteilt werden, beleuchtet noch einmal Chemnitz' Anschauung von der communicatio maiestatis überhaupt. War diese nicht als Mitteilung eines ruhenden Seins, sondern als ein Wirken der Gottheit in und durch die menschliche Natur vorgestellt, so schließt sich das mit dem Gedanken an eine direkte Mitteilung nur der wirkenden Eigenschaften Gottes einheitlich zusammen.

Überblicken wir abschließend noch einmal den Inhalt dieses 3. genus, so ist zu sagen, daß es sich in ihm gegenüber den beiden ersten genera wirklich um eine Mitteilung von Eigenschaften einer Natur an die andere handelt. Durch lebendiges Wirken der Gottheit in der Menschheit vermittelt, treten neben die natürlichen Eigenschaften der menschlichen Natur göttliche, ohne doch jene aufzuheben.

Es erhebt sich nunmehr die Frage, ob die drei bisher getrennt betrachteten genera sich zu einem einheitlichen Ganzen zusammenschließen. Daß dies nicht der Fall ist unter dem Gesichtspunkt der Mitteilung von Eigenschaften, worauf die gemeinsame Überschrift führen müßte, geht aus dem schon Gesagten hervor. Sahen wir doch, daß das 1. und 2. genus im strengen Sinn nicht unter diesen Begriff gefaßt werden können. Ein gemeinsamer Oberbegriff für die drei genera will sich aber überhaupt nicht finden lassen. Das hat seinen Grund darin, daß sie innerlich nicht wirklich eine Einheit bilden. Das erste genus behandelt einen anderen Gegenstand als die folgenden. Haben diese es mit dem Verhältnis der Naturen zueinander zu tun, so beschäftigt sich jenes mit dem Verhältnis der Naturen zur Person. Das 2. und 3. genus wiederum stehen ohne innere Verbindung nebeneinander, weil

---

manifestum est, in quam sententiam, quidam non male dicant, Quaedam idiomata seu attributa Divinitatis, esse .... communicabilia, Quaedam ... incommunicabilia.

1) De d. nat. 121 B: Idiomata seu attributa aeternitatis, immensitatis, etc. inseparabili nexu cum reliquis attributis divinis cohaerent.

bei dem 2. genus absichtlich all das übergangen wird, was aus dem 3. genus für die Gemeinsamkeit des Handelns beider Naturen folgt, die innere Verbindung, die sich hier ergeben könnte, also gerade nicht berücksichtigt wird.

So ist es Chemnitz nicht gelungen, die christologischen Fragen in einem einheitlichen Rahmen zu behandeln. Er hat diesen Mangel selbst empfunden[1]), hat sich aber für unfähig gehalten, ihn abzustellen. Die altlutherischen Dogmatiker, die mit geringen Abwandlungen den Rahmen für ihre Christologie von Chemnitz übernahmen, übernahmen damit zugleich die Mängel dieses Schemas.

Mit dieser Kritik am systematischen Aufbau ist aber noch nicht das letzte Wort über Chemnitz' Christologie gesprochen. Ein abschließendes Urteil kann vielmehr nur auf grund ihres sachlichen Gehaltes gefällt werden. Zwei Tendenzen sind es, die diese Christologie beherrschen. Zunächst ist Chemnitz bemüht, die wahre Menschheit Christi sicherzustellen; wir begegneten diesem Bemühen immer aufs neue. Daneben aber trat mit gleicher Deutlichkeit die Absicht hervor, die beiden Naturen in enge Verbindung miteinander zu bringen. Diese Absicht bestimmte schon das 2. genus, ohne in ihm wirklich zur Geltung zu kommen; sie war dann der beherrschende Gedanke im 3. genus. Warum Chemnitz auf diese Gemeinschaft der Naturen, wie sie im 3. genus gipfelt, solchen Wert legt, hat sich uns schon bei den grundlegenden Erörterungen über die unio personalis gezeigt. Diese schließt die Gemeinschaft der Naturen in sich und läßt sich ohne diese nicht aufrechterhalten. Die Einheit der Person ist also dasjenige, was Chemnitz neben der Wahrheit der menschlichen Natur in seiner Christologie zur Geltung bringen will.

Indem aber Chemnitz diese beiden Punkte unverkürzt zu ihrem Recht kommen lassen will, kämpft er für die tiefsten Interessen aller Christologie. Daß er dabei zu keiner abge-

1) De d. nat. 58 B: Ego de mea simplicitate fateor, quod non possim me ex intricatis de hac doctrina disputationibus evolvere, nisi adhibita aliqua, quam res ipsa monstrat et praebet, distinctione . . . . . Quamquam magnorum ingeniorum ea est felicitas, ut distincta possint absque confusione una oratione explicare.

schlossenen Ausgleichung zwischen beiden Gedanken gekommen ist, daß ihm namentlich in Christi menschlicher Natur göttliche und menschliche Eigenschaften letztlich unausgeglichen nebeneinander stehen bleiben, sind Mängel, die in der Schwierigkeit des Gegenstandes hinlänglich begründet sind, die aber die Tatsache nicht aufheben können, daß er klar erkannt hat, worauf es in der Christologie ankommt.

§ 16.

Chemnitz' Stellung zu Ubiquitätslehre.

Wie fügen sich in den allgemeinen Rahmen der Chemnitzschen Christologie seine Erörterungen über die besondere Frage nach dem Verhältnis der menschlichen Natur Christi zum Raum ein, auf die ja vonseiten der Abendmahlslehre besonderes Gewicht fällt?

Mit allem Nachdruck tritt auch hier wieder das Bestreben hervor, die Wahrheit der menschlichen Natur Christi nicht anzutasten. Allerdings läßt es Chemnitz gleich zu Beginn an einer klaren Entscheidung der Grundfrage fehlen, ob räumliches Umschriebensein ein unaufgebbares Wesensmerkmal des menschlichen Körpers ist. Einerseits leugnet er das und behauptet, daß Raumgebundenheit nicht zur Substanz der menschlichen Natur gehört[1]), diese darum auch in einem unräumlichen Dasein eine wahre menschliche Natur bleiben kann. Andererseits nimmt er den entgegengesetzten Standpunkt ein, wenn er zugibt, daß eine Gegenwart an mehreren Orten zugleich wider die Natur des menschlichen Körpers sei und diese aufhebe[2]). Es kann kein Zweifel sein, daß die zweite Ansicht bei Chemnitz durchaus vorherrscht; sie bestimmt seine weiteren Ausführungen.

Gehört nach ihr räumliche Umschlossenheit zum Wesen der menschlichen Natur, so muß Christus nach seiner Menschheit, wenn diese erhalten bleiben soll, als räumlich begrenzt

---

1) De d. nat. 192 A: De ratione corporis non est, ut sit in loco. - cf. 67 A.

2) De d. nat. 179 A: (Cum) humani corporis veritas ac proprietas, cum certa ac finita membrorum symmetria constet, naturaliter non admittat aut ferat, ut unum corpus in pluribus locis, simul ac semel substantia sua adesse possit .... - cf. 178 A.

vorgestellt werden[1]). Darum grenzt sich Chemnitz scharf gegen alle Anschauungen ab, die Christi Leib in eine essentia infinita verwandelt und ihn der unendlichen Natur Gottes gleichartig sein lassen[2]). Vielmehr ist Christus nach seiner Menschheit an einem bestimmten Ort des Himmels in sichtbarer Gestalt[3]), wie auch die Körper der Verklärten, wenn er auch in dieser Gestalt nicht an einen bestimmten Ort gebannt ist, sondern in ihr erscheinen kann, wann und wo er will, wie er in dieser Gestalt dem Paulus erschien. Immer aber handelt es sich dabei um ein raumbestimmtes Dasein.

Dem entspricht auch der Vorgang der Himmelfahrt, der nach der Schrift ohne Umdeutung als räumliches Auffahren zu verstehen ist[4]).

Mit all diesen Gedanken soll nun aber noch nicht alles gesagt sein, was über das Verhältnis der Menschheit Christi zum Raum zu sagen ist. Dieses hat vielmehr noch eine ganz andere Seite. Schon die Himmelfahrt besteht nicht nur in jenem räumlichen Aufgehobenwerden, sondern erhält ihren vollen Sinn erst, wenn man sie in Verbindung bringt mit dem Sitzen Christi zur Rechten Gottes[5]). Die Rechte Gottes aber ist nicht irgendwie räumlich bestimmt zu denken[6]),

1) De d. nat. 189 A: (Dicimus) corpus Christi per essentiales illas suas proprietates, et secundum illas non esse ubique, vel in multis locis, sed in certo loco, locale et circumscriptum.

2) De d. nat. 183 A: Verum est, assumtam humanam naturam, per hypostaticam unionem, non . . . . factam essentialiter, proprietate naturae, aut ratione essentiae in sese, aut secundum se, infinitam aut immensam . . . ut hoc modo tam late pateat, sicut infinita natura Deitatis. - cf. 174 B.

3) De d. nat. 176: Ergo (corpus Christi) per se, et ex se, etiam in gloria, proprietate naturae finitur, et ratione corporum glorificatorum alicubi est.

4) De d. nat. 174 A: Hoc etiam modo historia Ascensionis Christi describitur, quod non fuerit repentina disparitio, sed visibili motu in altum elevatus, et sursum subductus est.

5) Ench. 277: Articuli enim nostrae fidei contestantur Christum suo corpore ad coelos ascendisse, non eo modo, sicut aviculae relicta superficie terrae, summa super arbore sidunt, nec eo tantum modo, sicut Elias in coelos assumptus est, sed ita, quod considerit ad dexteram Dei.

6) Richt. Erkl. 240: Wir müssen aber nicht so närrische / kindische Gedanken . . . haben von der Rechten Handt Gottes / als were es ein gewisse Stet unn Ort im Himmel.

sondern ist nur ein anderer Ausdruck für Gottes Macht und Stärke und Herrlichkeit[1]). Wenn nun die Schrift sagt, daß Christus sich zur Rechten Gottes gesetzt hat, so kann das nicht auf seine göttliche Natur bezogen werden[2]), denn nach ihr ist er von jeher der göttlichen Allmacht teilhaftig gewesen, kann darum nach ihr geradezu die Rechte Gottes genannt werden. Also muß er sich nach seiner menschlichen Natur zur Rechten Gottes gesetzt haben, und der Sinn dieser Aussage ist der, daß die menschliche Natur Christi göttliche Macht und Herrlichkeit erhalten hat[3]). Es handelt sich dabei also um dieselbe Tatsache, die im 3. genus der communicatio idiomatum behandelt ist. Vollendet sich aber erst in dem Gedanken der Erhebung zur Rechten Gottes der Sinn der Himmelfahrt Christi, so ist deutlich, wie in ihr ein räumlicher und ein unräumlicher Vorgang nebeneinander stehen.

Ebenso ist auch der durch die Himmelfahrt begründete Zustand der verklärten Menschheit Christi dadurch charakterisiert, daß sie neben der von uns geschilderten räumlich umgrenzten Daseinsform auch andere, mit räumlichen Kategorien nicht faßbare Daseinsformen zur Verfügung hat, nach denen sie an mehreren Orten zugleich sein kann, wann und wo sie will[4]). Es treten also auch in dieser Hinsicht genau wie beim 3. genus neben die natürlichen Eigenschaften der menschlichen Natur übernatürliche. Die Gewißheit, daß

1) Fund. 75 B: In genere autem significat (dextera Dei) proximum et summum gradum gloriae, dignitatis, virtutis, potentiae, beatitudinis et felicitatis.

2) De d. nat. 127 B: Christus igitur secundum Divinam naturam est ipsa dextera Dei.

3) De d. nat. 128 A: Ac breviter: Quid sit ad dexteram Dei sedere, exponitur et declaratur in praecedentibus scripturae testimoniis, de data Christo, secundum assumptam naturam, omni potestate in coelo et in terra.

4) De d. nat. 183 B: Certe propter physicas proprietates, non est ex humana ratione decretum faciendum, Christum cum assumta sua natura, non posse praeter et ultra quam essentiales seu physicae assumtae naturae proprietates ferant et efficiant, alio, Deo possibili ac noto, nobis vero incomprehensibili modo, per et juxta hypostaticae unionis oeconomiam praesentem adesse, ubicunque verbo suo tradidit, promisit ac asseveravit, se corpore suo adesse velle.

solche auch hinsichtlich des Verhältnisses zum Raum angenommen werden müssen, gründet sich in erster Linie auf die Aussagen der Schrift, die die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi bei jeder auf Erden gehaltenen Abendmahlsfeier zusagen, also behaupten, daß sein Leib zugleich an mehreren Orten sein kann. Dazu kann der Gedanke an die unio personalis alle Zweifel niederschlagen, die sich gegen die Möglichkeit einer solchen Multipräsenz[1]) richten[2]). Denn steht einmal fest, daß die menschliche Natur Christi um ihrer persönlichen Vereinigung mit dem λόγος willen unbegreifliche Gaben erhalten hat, wie das im 3. genus ausgeführt ist, warum soll sie nicht auch die der Multipräsenz erhalten haben?

Aus dieser Begründung auf die unio personalis und den deutlichen Beziehungen zu der Übertragung besonderer Eigenschaften auf die menschliche Natur, wie sie im 3. genus behandelt war, muß der Eindruck entstehen, als handele es sich bei der Multipräsenz nur um einen Spezialfall der im 3. genus erörterten Tatsachen der communicatio idiomatum. Allein das ist nicht der Fall; die Multipräsenz läßt sich jenen Tatsachen nicht glatt einfügen. Sie läßt sich nicht subsumieren unter die erste Gruppe der dort beschriebenen Eigenschaften, die in den der menschlichen Natur verliehenen dona creata et finita bestehen; denn diese sollten der menschlichen Natur als ihrem Subjekt anhaften, die Multipräsenz aber ist keine solche der Menschheit anhaftende Eigenschaft, sondern ist eine, wie wir noch sehen werden, durch die jeweilige Machtwirkung des λόγος hervorgerufene Daseinsform. Sie ist aber auch nicht — und das ist das Wichtigere — beschlossen in der 2. Gruppe des 3. genus, in der Mitteilung göttlicher Eigenschaften an die menschliche Natur; denn Chemnitz konstatiert einen grundsätzlichen Unterschied zwischen der Art der an mehreren Orten gleichzeitig stattfindenden Gegenwart des Leibes Christi und derjenigen der göttlichen

1) Den Ausdruck „multivoli-praesentia“ kennt Chemnitz (gegen O. Ritschl, Dogmengesch. IV. S. 8), lehnt ihn aber als von den Gegnern erdachtes „monstrosum vocabulum“ ab: Loci III. 158 A.

2) De d. nat. 182 B.

Allgegenwart[1]). Die Multipräsenz ist also nicht begründet auf eine Teilnahme der menschlichen Natur Christi an der göttlichen Allgegenwart. Damit tritt deutlich hervor, wie sie aus dem Rahmen der communicatio idiomatum herausfällt.

Ihre Begründung findet sie vielmehr in dem Artikel vom Sitzen Christi zur Rechten Gottes[2]). Dieses bedeutete, daß Christi menschliche Natur göttlicher Macht teilhaftig geworden ist. Gottes Macht aber hat keine Grenzen, darum kann sie Christi Leib gegenwärtig sein lassen, wo immer und an wieviel Orten immer sie will[3]). Diese Macht weiß auch Mittel und Wege zu finden, daß durch eine solche Multipräsenz die Wahrheit der menschlichen Natur nicht zerstört wird[4]). Mit dieser Begründung auf die Macht Gottes wird die Gegenwart der Menschheit Christi auf Erden in jedem Einzelfall zu einem stets neu gewirkten Wunder.

Es ist deutlich, wie diese Multipräsenz sich grundsätzlich von der göttlichen Allgegenwart unterscheidet. Da sie aber auch kein mit räumlichen Kategorien bestimmbarer Zustand ist, ist sie hinsichtlich ihrer Art allen näheren Bestimmungen unzugänglich. Sie ist ein undefinierbares Mittelding zwischen göttlicher Überräumlichkeit und menschlicher Raumgebundenheit. Die Schwierigkeit, eine solche Zwischenstufe zu denken, liegt auf der Hand.

1) Loci III. 160 B: Aliud igitur est, quando divina essentia ea ratione, quia est essentia infinita et immensa, dicitur ubique adesse. Et quando corpus Christi finitum, per omnipotentiam Dei infinitam dicitur adesse, ubicunque illud Christus affuturum in verbo suo tradidit.

2) De d. nat. 185 A.

3) Loci III. 160 B: Quia Filius Dei de suo corpore in verbis Testamenti sui hoc dixit, simpliciter itaque credimus, per potentiam Dei, quae infinita et immensa est, fieri posse, ut corpus finitum, alio quam circumscriptivo et sensibili modo, vere adsit, ubicunque ejus praesentiam Christus in verbo tradidit et instituit.

4) De d. nat. 180 f: In reliquis certe creaturis, Deus non est alligatus causis secundis, aut naturalibus . . . . Quare igitur corpori Christi, quod in unitatem personae Filii Dei assumtum est, cum quo et per quod Divinae omnipotentiae suae opera vult exercere, adeo iniqui essemus, quasi ea, quae de illo certo verbo nobis tradidit . . . praestare non possit, salva corporis veritate.

Nun läßt sich aber zeigen, daß sich bei Chemnitz Gedankengänge finden, die auf eine Teilnahme der menschlichen Natur Christi an Gottes Allgegenwart geradezu mit Notwendigkeit hinführen. Zunächst hatte er ja im 3. genus eine Mitteilung der weltbezogenen Eigenschaften Gottes an die Menschheit Christi gelehrt, zu ihnen gehört aber auch gewiß die Allgegenwart, also müßte auch sie der menschlichen Natur mitgeteilt sein. Dazu kommt, daß — wie wir schon feststellten — auf Grund der unio personalis göttliche und menschliche Natur in Christo nie getrennt voneinander gedacht werden können; wo die Gottheit ist, muß auch die Menschheit sein. Es scheint so, als ob sich von diesen Sätzen aus die Ubiquität der menschlichen Natur nicht umgehen ließe, als ob ihr die Teilnahme an der unräumlichen Allgegenwart des λόγος mit Notwendigkeit zugesprochen werden müßte[1]. Wenn ferner der λόγος alle seine Werke, auch die der allgemeinen Weltherrschaft, seit der Vereinigung mit der Menschheit stets mit und durch diese ausführt, so scheint diese auch allgegenwärtig sein zu müssen, da der λόγος sonst nicht allen durch sie wirken könnte[2]. Und schließlich ist Christus mit seiner Menschheit ja nicht nur im Abendmahl gegenwärtig, weder die Annahme der Multipräsenz noch genügen möchte, sondern er ist mit seiner Hilfe und seinem Schutz nach seinem eigenen Versprechen auch mit seiner menschlichen Natur seiner Kirche und allen Gläubigen gegen-

1) De g. nat. 184 A: ita ergo non praesunt in Deitate Filii, personaliter unita humana natura et λόγος, intra omnem creaturam existentem, gubernationem, et praesentissimum complexum, non autem partem aliquam aut locum praecipuum Deitatis sibi retinet, quae capax et extra omnem locum est, sicut ea, et penetrat ea, personaliter unitam atque praesentissimam semper habet, et in ea praecipuum proprii Deitatis, autem non totam — sed in eam sese penetrabilem et capacem, ita tamen infinitis infinitum retinet immensum.

2) De un. 18: Quod si ubique extra personam Dei unici creatoris operatur ad singulares in genere, juxta verbum psalmi: si non omnia ubique una pedissequa Christi etiam secundum assumptam naturam omnia creaturae bei, non praesentia et ipsum praesentia omnibus praestare possunt.

wärtig[1]); es läßt sich aber nicht vorstellen, wie diese dauernde Leitung der Kirche ohne die Voraussetzung der Allgegenwart möglich ist. So scheinen die verschiedensten Gedankengänge Chemnitz mit Notwendigkeit auf die Behauptung der Ubiquität zu führen.

Trotzdem bekennt sich Chemnitz nicht zu ihr. Er betont zwar wiederholt, daß er die Lehre von der Ubiquität nicht als verwerflich bezeichnet wissen will[2]), aber ein Ja sagt er zu ihr nicht. Der Grund dafür liegt darin, daß er sie nicht wie die Multipräsenz deutlich in der Schrift bezeugt findet[3]); Aussagen über sie erscheinen ihm darum als menschliche Gedankengebilde, deren Wahrheit auf schwankendem Boden ruht. Zugleich steht ihm stets die Sorge dahinter, daß durch die Ubiquität die wahre Menschheit Christi aufgelöst werden könnte.

Damit aber verzichtet Chemnitz auf einen systematisch geschlossenen Aufbau seiner Christologie. Das Verhältnis der menschlichen Natur Christi zum Raum wird nicht im Rahmen der allgemeinen christologischen Aussagen erörtert und bleibt ohne festen Zusammenhang mit dem Kernstück der Christologie: der communicatio idiomatum. Diejenigen christologischen Sätze, die für das Abendmahl von Bedeutung sind, werden gerade nicht mit der allgemeinen Christologie fest verbunden, was umso verwunderlicher ist, als ja ein Hauptzweck der christologischen Erörterungen war, die Realpräsenz des Leibes Christi im Abendmahl zu stützen. So ist Chemnitz in diesem Punkt eine einheitliche Gestaltung seiner Christologie nicht gelungen. Diese Tatsache ist von Wichtigkeit für die Beurteilung der dogmengeschichtlichen Stellung seiner Christologie. Wir werden darauf später zurückzukommen haben.

1) De inc. 78: Et haec est ubiquitas illa, si ita appellare libeat, de qua dimicamus, quod Christus ecclesiae suae et singulis ejus membris ubique se totum et integrum secundum utramque naturam affuturum promisit.

2) De d. nat. 184 B: Interea tamen nunquam ego, Christo Deo ac Domino meo, illam potentiam disputando adimere volo, ut dicam ipsum non posse corpore suo ubique adesse.

3) De d. nat. 180 A: Nec vero inde nostris argumentationibus aut consequentiis, sine expressis Scripturae testimoniis, quidvis de corpore Christi praedicamus, sub hoc praetextu, quod ex unione multa ὑπερφυσικὰ acceperit.

§ 17.

Die beiden Stände Christi.

Noch an einem weiteren Punkte könnte man meinen, eine Unausgeglichenheit zwischen der Lehre von der Multipräsenz und der übrigen Christologie feststellen zu müssen. Alles, was im Rahmen der communicatio idiomatum ausgeführt war, war begründet auf die Tatsache der unio personalis und war dargestellt als mit ihr notwendig gegeben; es muß also vom ersten Augenblick der unio an vorhanden gewesen sein. Die Multipräsenz dagegen fand ihre Stütze in der Erhöhung der Menschheit in den Himmel zur Rechten Gottes, scheint dem Menschen Christo also erst nach dem Erdenleben zuteil geworden zu sein. Um entscheiden zu können, ob auch in diesem Punkt Chemnitz' Christologie die Einheitlichkeit vermissen läßt, müssen wir seine Aussagen über die beiden Stände Christi, den der Erniedrigung und den der Erhöhung untersuchen.

Wenn man von einem Stand der Erniedrigung spricht, so kann damit nicht gemeint sein, daß die göttliche Natur Christi etwas von ihrem Wesen aufgegeben hätte [1]), weil die Gottheit unveränderlich ist. Im Blick auf sie kann man eine Erniedrigung höchstens darin finden, daß sie sich so tief herabließ, sich mit einer menschlichen Natur zu einer Person zu vereinigen [2]). Weil aber die Gottheit von ihrem Eigenen

---

1) De inc. 63: Sed ipsa evacuatio . . . . nequaquam pertinet ad ipsam divinam naturam, quasi ipsa in se et secundum se fuerit per exinanitionem evacuata seu minor et inferior facta.

2) De inc. 61: Exinanitionem Paulus vocat, quod excellentissima illa divina natura in persona Christi ex immensa misericordia univerit sibi personaliter massam nostrae miserae naturae.

dabei nichts aufgab, ist das keine exinanitio im strengen Sinn. Diese läßt sich vielmehr nur auf die menschliche Natur beziehen.

Als Voraussetzung dafür, inwiefern bei ihr von einer Erniedrigung gesprochen werden kann, ist an das über die communicatio idiomatum Gesagte zu erinnern. Mit der unio war die menschliche Natur Christi in ein solches Verhältnis zur Gottheit gesetzt, daß diese sie zur Teilnahme an ihren göttlichen Eigenschaften erhob; göttliche Herrlichkeit, Macht und Weisheit waren ihr zuteil geworden. Sie hafteten ihr aber nicht als ruhende Eigenschaften an, sondern waren bedingt durch das Wirken der Gottheit in ihr. Die Erniedrigung besteht nun darin, daß die Gottheit diese Wirkung während des Erdenlebens zumeist nicht ausübte[1]). Das ist eine tatsächliche Erniedrigung, weil der menschlichen Natur etwas vorenthalten wurde, was ihr auf Grund der unio zukam. Es handelt sich hierbei auch nicht etwa nur darum, daß dieses Wirken der göttlichen Natur in der menschlichen nur der Welt nicht sichtbar war, im Verborgenen aber doch stattfand. Darauf könnte der Umstand zu führen scheinen, daß Chemnitz oft davon spricht, daß dieses Wirken sich nicht zeigte und manifestierte[2]). Tatsächlich aber ist für Chemnitz diese Verborgenheit nach außen nur die notwendige Folge davon, daß jenes Wirken in Wahrheit nicht stattfand[3]).

Es liegt auf der Hand, wie eng diese Vorstellung von der Erniedrigung mit der von der communicatio idiomatum zusammenhängt. Bestände diese in der Mitteilung ruhender Eigenschaften, so ließe sich, da sie bereits mit der unio gegeben ist, nicht verstehen, wie diese Eigenschaften der menschlichen Natur nicht stets zu eigen gewesen sein können. Ist sie dagegen auf ein lebendiges Wirken begründet,

---

1) De d. nat. 204 A: Principalis et potissima ratio exinanitionis in eo consistit, quod tota plenitudo Divinitatis personaliter inhabitans in assumta Christi natura, virtutem, potentiam et operationem suam, tempore exinanitionis, nec statim nec semper plene ac manifeste exeruit in assumta et per assumtam naturam.

2) z. B. De d. nat. 11 B, 130 A, 204 A.

3) Locl l. 69 B: Fuit tunc tempus exinanitionis, quo divinitas quiescebat, et potentiam atque gloriam suam non exerebat.

so läßt sich ein Aussetzen dieses Wirkens wohl vorstellen. Damit aber gewinnt Chemnitz Raum für ein wirklich menschliches Leben des Erlösers, wie es nicht denkbar wäre, wenn er auf Erden stets göttliche Eigenschaften gehabt hätte. Eine wirkliche, nicht nur eine scheinbare Entwicklung des Menschen Jesus wird auf diese Weise möglich [1]).

Was die Erhöhung ist, erklärt sich hieraus: Sie bedeutet das Aufhören jener Beschränkung; die Gottheit wirkt jetzt ungehemmt in der Menschheit, und diese ist damit im vollen Besitz der göttlichen Eigenschaften [2]).

Alle diese Gedanken über die zwei Stände, so durchsichtig sie im einzelnen sind, treten nun in Spannung zu dem, was Chemnitz über die unio lehrte. In ihr sah er ja die Mitteilung göttlicher Eigenschaften an die menschliche Natur bereits eingeschlossen; ohne diese war es für ihn keine wahre unio. Wie verträgt sich aber damit der Stand der Erniedrigung, in dem die communicatio idiomatum nicht stattfand? Ist in ihm die unio aufgelöst gewesen? Die hier sich ergebende Spannung sucht Chemnitz dadurch zu lösen, daß er behauptet, daß die menschliche Natur auch im Stand der Erniedrigung alle göttlichen Gaben besessen habe, sie nur nicht ausgeübt und gebraucht habe (vergl. Anm. 2); die Erniedrigung bedeute also nicht einen Verlust der göttlichen Herrlichkeit, sondern nur einen Verzicht auf ihren vollen Gebrauch [3]); daß die menschliche Natur ihrer nicht beraubt war, habe sich z. B. bei der Verklärung und den Wundern

---

1) De d. nat. 131 B: .... unde tunc ratione exinanitionis, humana ejus natura quaedam ignorare poterat, et in sapientia crescere.

2) De d. nat. 20 A: Quam maiestatem in ipso primo momento unionis, quando tota plenitudo Deitatis in Christo habitare coepit corporaliter, humana natura accepit ac habuit: sed ratione exinanitionis, tempore humiliationis, illam non semper exeruit et usurpavit. Deposita autem in resurrectione et ascensione servi forma in plenariam ac manifestam ejus possessionem et usurpationem, per sessionem ad dextram maiestatis et virtutis Dei, collocata et exaltata est.

3) De d. nat. 203 A: Exinanitio igitur Phil. 2. non significat privationem, ablationem, despoliationem, exuitionem, abjectionem, depositionem, remotionem, carentiam, absentiam, defectum, nuditatem seu vacuitatem plenitudinis Divinitatis .... Sed respicit usum seu usurpationem ejus.

gezeigt. Allein wenn die communicatio auf das Wirken der Gottheit in der Menschheit begründet ist und in der Erniedrigung gerade dieses Wirken wegfällt, so kann in dieser Zeit — von Ausnahmen wie der Verklärung abgesehen — keine Idiomenkommunikation stattgefunden haben. Tatsächlich weist auch alles, was Chemnitz dafür anführt, daß die menschliche Natur Christi in der Erniedrigung trotz des Verzichtes auf den Gebrauch die göttliche Herrlichkeit besessen habe, nur darauf hin, daß ihr auch in dieser Zeit der λόγος persönlich vereinigt war und mit der Fülle der Gottheit in ihr wohnte, aber nicht darauf, daß sie selbst an dem Besitz dieser Herrlichkeit teilnahm. Damit aber verstößt Chemnitz gegen seine eigene Voraussetzung, daß eine unio ohne communicatio idiomatum keine wahre unio ist.

Noch an einem anderen Punkte widerstreitet die Lehre von den beiden Ständen der sonstigen Christologie Chemnitz'. Auch während der Erniedrigung übte der λόγος seine göttliche Macht aus, nur nicht mit und durch die menschliche Natur[1]). Das widerspricht dem Grundsatz, daß der λόγος nach der Inkarnation in keiner Weise mehr ohne und außer der angenommenen menschlichen Natur gedacht werden kann; im Stand der Erniedrigung wirkt er aber jetzt ohne sie und außer ihr. Es entsteht also ein von den Lutheranern so heftig bekämpftes „Extra Calvinisticum".

Somit fügt sich auch die Lehre von den zwei Ständen Christi den übrigen christologischen Anschauungen Chemnitz' nicht glatt ein, und es verstärkt sich von hier aus der Eindruck der Uneinheitlichkeit der Chemnitzschen Christologie. Darüber aber darf nicht übersehen werden, daß es ein berechtigtes Interesse ist, das Chemnitz hier von einer konsequenten Durchführung seiner christologischen Ansätze

1) De d. nat. 204 A: (Divinitas λόγου) gloriam, potentiam et operationem suam, tempore exinanitionis quasi infirmitatibus tectam occultavit, et ab opere, sicut Ambrosius loquitur, retraxit, ut tantum naturales proprietates et infirmitates in assumta natura inesse, et praedominari viderentur, idque non tantum externa facie coram hominibus verum etiam coram ipso Deo, Luc. 2. Cum tamen interea plenitudo illa divinitatis λόγου. alibi omnia potentissime cum Patre et spiritu sancto, operaretur.

abgehalten hat: Es ist das Interesse an einem wahren menschlichen Leben des Erlösers, und dieses hat Chemnitz allerdings gewahrt.

Brenz und die Württemberger, für die der Mensch Christus sofort mit der unio in den Besitz göttlicher Eigenschaften getreten ist[1]), für die die Erniedrigung darum weniger ein Nicht-Gebrauch, als vielmehr eine Verhüllung der göttlichen Macht war, sind in Gefahr, das menschliche Leben Jesu zu einem Schein werden zu lassen[2]). Es ist aber bezeichnend, daß auch sie, um diese Konsequenz zu vermeiden, zu ähnlichen Gedanken über die Entäußerung Christi gedrängt werden, wie sie Chemnitz vertritt[3]). Auch bei ihnen, ja bei ihnen erst recht, wird dadurch die Einheitlichkeit des Systems gefährdet. Gerade darin aber, daß auch sie zu solchen Gedanken greifen müssen, erweist sich das Recht der Anschauungen, die Chemnitz über die Erniedrigung Christi ausgebildet hat.

Kehren wir schließlich zu der Frage zurück, von der wir in der Behandlung der Lehre von den Ständen Christi ausgingen, so ergibt sich, daß es kein Widerspruch ist, wenn Chemnitz die communicatio idiomatum auf die unio, die Multipräsenz aber auf die Erhöhung Christi begründet. Denn auch die communicatio maiestatis tritt tatsächlich erst voll in Kraft mit der Erhöhung; diese vollendet erst, was in der unio gleichsam nur potentiell gegeben ist. Und umgekehrt ist die durch Gottes Macht gewirkte Multipräsenz nicht etwas, was der Menschheit Christi erst in der Erhöhung ganz neu geschenkt worden wäre, sondern ist auch potentiell bereits mit der unio gegeben, vermöge deren die Menschheit zur Teilnahme an Gottes Macht berufen ist. Auch hier entfaltet die Erhöhung nur einen mit der unio gesetzten Tatbestand.

---

1) vergl. Fricke S. 193. 204.

2) vergl. Seeberg IV², S. 516.

3) vergl. Heppe II, Beilagen S. 49 f. (Gutachten von Brenz und Andreä): (Christus hat) sich diser seiner Maiestet geeussert, das er nach seiner menschlichen Natur vil Ding nicht gewusst hab, ob er wol in der gestallt gottes war.

§ 18.

Das praktische Interesse der Frömmigkeit in der Christologie Chemnitz'.

In großen Zügen haben wir ein Bild der Chemnitzschen Christologie vor uns entstehen lassen. Zu einem wirklich abgeschlossenen Ganzen wollten sich seine einzelnen Züge vielfach nicht vereinigen lassen. Alle Unausgeglichenheiten aber hatten ihren Ursprung darin, daß die gesamte Christologie von zwei Tendenzen beherrscht wurde, die einander widerstrebten und sich gegenseitig aufzuheben suchten. Es war einerseits das Bemühen, die wahre Menschheit Christi unverfälscht zu behaupten, und andrerseits das Bestreben, die innige, unlösliche Gemeinschaft zwischen beiden Naturen hervorzukehren. Daß zwei so entgegengesetzte Tendenzen zu keiner klaren Ausgleichung gekommen sind, ist verständlich. Bereits im Ansatz also liegt der Grund für die Uneinheitlichkeit der Christologie.

Damit aber erhebt sich eine letzte Frage: Was veranlaßt Chemnitz, auf Kosten der Einheitlichkeit des Systems zwei so widerstrebende Tendenzen gleich hartnäckig festzuhalten? Der Schlüssel zur Beantwortung dieser Frage liegt in der Beziehung zwischen der Christologie und der praktischen Frömmigkeit. Diese ist es, um deretwillen Chemnitz keines der beiden Prinzipien hinter dem anderen zurücktreten lassen kann und will.

Das Interesse der Frömmigkeit an der wahren Menschheit Christi liegt auf der Hand. Es ist die Furcht vor dem Doketismus, der Erdenleben und Leiden Christi in einen bloßen Schein aufzulösen droht, der damit die ganze Erlösung fraglich macht, weil sie gerade darin besteht, daß Gott sich

in unsere menschliche Natur herabläßt und in ihr die Sünde überwindet; „τὸ ἀπρόσληπτον ἀθεράπευτον“ [1]); der Mensch muß für die Menschheit leiden.

Ebenso aber hat die Frömmigkeit an einer innigen Verbindung beider Naturen Christi das höchste Interesse, und zwar nicht nur an einem Nebeneinander der göttlichen und menschlichen Natur in einer Person, sondern auch an der im 3. genus dargestellten Durchdringung der Menschheit durch die Gottheit. Daß ohne sie, wie wir sahen, für Chemnitz die Einheit der Person gefährdet schien, könnte zunächst als eine rein theoretische Ansicht erscheinen, der auf reformierter Seite — ebenso rein theoretisch — die entgegengesetzte Ansicht gegenübersteht [2]). Allein für Chemnitz stehen tatsächlich hinter jener Behauptung tiefste Anliegen der Frömmigkeit.

Es ist hier zunächst zu erinnern an schon im Zusammenhang der Abendmahlslehre kurz Berührtes. Daß der ganze Christus uns gegenwärtig ist, daran hängt unser Heil. Daß der ganze Christus bei seiner Kirche hier auf Erden ist, das ist ihr Trost in allen Nöten. Ist es ja doch der Menschgewordene, in dem wir uns allein Gott nahen können, ohne vor ihm vergehen zu müssen [3]). Diese Gegenwart des ganzen Christus wird durch das Abendmahl verbürgt; darum wurde dort die Realpräsenz so stark betont.

Aber noch weiter greift das Interesse der Frömmigkeit. Gegenstand des Glaubens ist der ganze Christus, nicht nur der Gott, nicht nur der Mensch, sondern der Gottmensch [4]).

---

1) De d. nat. 15 A.

2) Danaeus 454: Ergo licet humanitas Christi sit in coelo tantum, Deitas autem ejus ubique: propterea tamen Christi persona non distrahitur.

3) De inc. 43: Illa enim caro in Christo nobis cognata et ὁμοούσιος est, et nemo carnem suam in odio habet, et secundum illam Filius Dei frater noster est, cum alias sola divina natura nobiscum agens esset tanquam ignis consumens erga aridam stipulam.

4) De d. nat. 169: Quia humana natura in Christo, per hypostaticam unionem, et exaltationem seu glorificationem evecta est super omne nomen, ita, ut imperio et dominio suo omnes creaturas sub pedibus subjectas habeat, et accepta omni potestate in coelo et in terra, Christus potenter dominetur omnibus, praecipue vero, ut sit caput Ecclesiae, Ephes. 1. non tantum divina, verumetiam assumpta humana sua natura

Gegenstand des Glaubens aber darf die Menschheit Christi nur sein, wenn sie göttlicher Majestät teilhaftig ist; sonst wäre Glaube an den Menschen Christus Sünde gegen das erste Gebot. Ebenso wäre die Anbetung des ganzen Christus — auch nach seiner Menschheit — Kreaturvergötterung, wenn diese Menschheit nicht göttlicher Ehre teilhaftig wäre. Zum Menschgewordenen dürfte ich dann nicht beten.

Die praktische Frömmigkeit also ist es, in der Chemnitz' christologische Aussagen ihre Wurzeln haben. Unter den Gründen, aus denen er die Frage der Ubiquität unentschieden läßt, erscheint auch der, daß die Ubiquität keine Beziehung zur praktischen Frömmigkeit hat[1]); diese ist nur interessiert an der Gegenwart des ganzen Christus in der Kirche und bei den Gläubigen.

Was hier in kurzen Zügen über die Zusammenhänge zwischen der Christologie und dem Glaubensleben angedeutet ist, muß deshalb besonders hervorgehoben werden, weil es in der Einzelausführung bei Chemnitz oft stark zurücktritt. In dieser wandelt er zumeist in scholastischen Bahnen und läßt die Beziehungen zwischen Theologie und lebendigem Glauben oft recht wenig hervortreten. Man würde ihm aber unrecht tun, wollte man seine christologischen Ausführungen nur als scholastische Spitzfindigkeiten bezeichnen; sie sollen vielmehr im letzten Grunde Wahrung unaufgebbaren Glaubensbesitzes sein[2]).

. . . . Ecclesia igitur fide, adoratione seu invocatione, cultu, glorificatione, celebratione, subjectionem suam erga Christum fatetur, et Christum recognoscit ac celebrat, ut Dominum suum, non tantum secundum divinam, verum etiam suo modo, sicut dictum est, etiam secundum humanam naturam.

1) De d. nat. 193 A.

2) De d. nat. 77 A: Nec vero existimetur ociosa esse subtilitas, accurata ita in loquendo diligentia, sed semper in conspectu sit, Quis sit verus doctrinae hujus usus, Ita enim diligentiam proprie loquendi magis amabimus, et facilius cavere poterimus, ne degeneret in λογομαχίας seu λεπτολογίας.

§ 19.

Die dogmengeschichtliche Stellung der Christologie Chemnitz'.

Untersuchen wir zum Schluß, in welchem Verhältnis die Christologie Chemnitz' zu der Luthers und Melanchthons steht. Wir behandeln dabei als Vorfrage die Frage, die sich mit der Beziehung zwischen Abendmahlslehre und Christologie beschäftigt.

Chemnitz lehnte es ab, die Abendmahlslehre auf die Christologie zu begründen; demgegenüber hat man ein Charakteristikum der Abendmahlslehre Luthers in ihrer Begründung auf die Christologie gesehen[1]). Das scheint auf eine Differenz zwischen Luther und Chemnitz hinzuweisen. Allein der Ausdruck, Luther begründe seine Abendmahlslehre auf die Christologie, ist irreführend. Auch für Luther ist sie allein auf die Einsetzungsworte begründet[2]). Darum nimmt in all seinen Abendmahlsschriften die Exegese der biblischen Berichte einen so breiten Raum ein, darum kann er im „Kurzen Bekenntnis" die Ubiquitätslehre überhaupt übergehen; sie ist nicht der tragende Grund der Abendmahlslehre, sie sollte vielmehr nur eine Weise zeigen, auf die Gott den Leib Christi an vielen Orten zugleich gegenwärtig sein lassen kann, ohne daß sie den Anspruch erhob, wirklich mit Sicherheit die Weise zu bezeichnen, auf die Christi Leib im Abendmahl gegenwärtig ist[3]). Die Möglichkeit

1) so Fricke S. 225.

2) vergl. Köstlin II. S. 240.

3) W. A. 26, 318: Denn das ich beweisete, wie Christus leib allenthalben sey, weil Gottes rechte hand allenthalben ist, das thet ich darumb . . . das ich doch einige weise anzeigete, da mit Gott vermöcht, das Christus zu gleich ym hymel und sein leib ym abendmal sey, und

der Realpräsenz begründet vielmehr schon Luther letzten Endes nicht auf die Ubiquität, sondern auf Gottes Macht [1]), ein Gedanke, der bei Chemnitz die entscheidende Stelle einnahm.

In der Begründung der Abendmahlslehre und der Realpräsenz stimmen also Luther und Chemnitz überein. Der Unterschied liegt nur darin, daß Luther seine Abendmahlslehre in enge Beziehung zur Christologie stellt und sie auf diese Weise in den großen Zusammenhang der Beziehung Gottes zur Welt und zum Menschen einordnet [2]), während Chemnitz die Abendmahlslehre möglichst wenig mit der Christologie verknüpft und darum auch im allgemeinen jene tiefen, von Luther aufgedeckten Zusammenhänge außer Betracht lassen muß.

Wie stellt sich nun das Verhältnis der Chemnitzschen Christologie selbst zu derjenigen Luthers dar? I. A. Dorner sieht in ihr einen Rückfall in vorreformatorische Ansichten, also einen Abfall von Luther [3]). Ist dieses Urteil berechtigt?

Dorners Urteil erscheint begründet, wenn man darauf sieht, daß sich Chemnitz nicht zu Luthers Ubiquitätslehre bekennt, die dieser im Kampf gegen die „Sakramentschwärmer“ ausgebildet hatte. Sie war das stärkste Zeugnis dafür, wie eng Luther in Christo Gottheit und Menschheit vereinigt sah [4]). Sie war gleichzeitig der tiefste Ausdruck dafür, wie sich für Luther das Verhältnis Gottes zum Raum darstellte [5]). In diesen Gedankengängen sind die Württemberger Luthers

---

vorbehielt seiner göttlichen weisheit und macht wol mehr weise, dadurch er dasselbige vermöcht, weil wir seiner gewalt ende noch mas nicht wissen.

1) W. A. 23, 117: Wie werden wir aber gewis, lieben herrn, das ein leib nicht möge durch Gottes gewalt zu gleich ym hymel und ym abendmal sein, weil Gotts gewalt kein mas noch zal hat.

2) vergl. Elert, besonders Sp. 750 ff.

3) S. 697. - vergl. Hachfeld S. 38.

4) W. A. 26, 332: Ist er nu natürlich und personlich wo er ist, so mus er daselbs auch mensch sein, denn es sind nicht zwo zurtrennete personen, sondern ein einige person .... Und wo du kanst sagen: Hie ist Gott, da mustu auch sagen: So ist Christus der mensch auch da.

5) vergl. Elert, besonders Sp. 748.

treue Schüler[1]). Ja, sie gingen über ihn hinaus, indem sie die Ubiquitätslehre 1559 bekenntnismäßig festlegten und sie damit als notwendiges Stück des Glaubens hinstellten.

Chemnitz folgt Luther hierin nicht; allerdings lehnt er eine Verwerfung der Ubiquitätslehre ausdrücklich ab. Indem er aber die menschliche Natur Christi an der göttlichen Allgegenwart nicht teilnehmen läßt, gibt er Luthers Gedanken auf, daß Gottheit und Menschheit in Christo in ihrer Beziehung zum Raum in keiner Weise zu trennen sind, und lockert damit ihre innige Verbindung. Insoweit liegt die Abweichung von Luther deutlich zutage.

Es ist aber nicht angängig, Chemnitz' Christologie nur nach seiner Stellung zur Ubiquitätslehre zu beurteilen. Dies ist umso weniger möglich, als ja, wie wir sahen, seine Aussagen über das Verhältnis der menschlichen Natur Christi zum Raum aus dem Rahmen seiner allgemeinen Christologie herausfallen, also für diese gerade nicht charakteristisch sind. In ihr aber legte Chemnitz allen Nachdruck darauf, daß die Naturen in engster Gemeinschaft miteinander gedacht wurden, weil sonst die Einheit der Person gefährdet war. Das aber ist ein Interesse, von dem Luthers ganze Christologie beherrscht ist. Ihm liegt alles daran, in Christo Gottheit und Menschheit aufs engste verbunden zu sehen; nur als einige Person, als Gottmensch hat Christus für seinen Glauben Bedeutung[2]). Seine Ubiquitätslehre war nur der stärkste Ausdruck für dieses Interesse. Unter diesem Gesichtspunkt erscheint Chemnitz als Schüler Luthers.

Allein auch das andere Interesse, das Chemnitz in seiner Christologie vertritt, ist Luther nicht fremd[3]): Auch ihm liegt

---

1) Anecd. Brent. 478 f.: Dieweil nu Got und Mensch in Christo ein unzertrennete Person ist, so kan kein rechtglaubiger Christ hinuber, muss heraus erkennen, das wo Gott sei, da sei auch der mensch, den Gott in eine einige Person hat angenommen. - Vergl. Fricke S. 194 u. ö.

2) Drews 778: Haec sunt discenda christiano, ut nunquam divellat divinitatem Christi ab humanitate seu incarnatione, alias fierent duo Christi. - cf. W. A. 43, 580.

3) vergl. Harnack II. S. 111 ff. - Köstlin II. S. 138 ff.

alles daran, in Christo einen wahren Menschen zu sehen[1]); namentlich in seinen Predigten hat er immer wieder den Blick auf den Menschen Jesus gerichtet[2]). In seinen Abendmahlsschriften treten diese Gedanken allerdings ganz zurück, aber sie sollen damit nicht aufgehoben sein. Die beiden Grundgedanken der Christologie Chemnitz' stehen also durchaus im Einklang mit Luther. Bei dem Versuch, sie systematisch zu verbinden und auszugleichen — wozu sich Luther nie angeschickt hatte — weicht er im einzelnen allerdings von Luther ab[3]) und sieht sich gezwungen, die äußersten Spitzen der Lehre Luthers abzuschleifen. Das kann aber das Urteil nicht aufheben, daß seine Christologie unter dem Einfluß Luthers ausgebildet ist und Luthersche Gedanken wahren will.

Vollends deutlich wird das, wenn man sie mit derjenigen Melanchthons vergleicht. Allerdings hat Melanchthon keine ausführliche Christologie ausgebildet; aber seine gelegentlichen Äußerungen über dieses Thema zeigen deutlich den Unterschied von Chemnitz. Die communicatio idiomatum ist ihm lediglich eine Redeform und entspricht dem 1. genus bei Chemnitz[4]). Das 3. genus fehlt bei ihm völlig; er übergeht also gerade den Punkt, der für Luthers Christologie und ebenso für die Chemnitz' charakteristisch ist. Eine solche Mitteilung göttlicher Eigenschaften bedeutete für ihn eine Vermischung der Naturen, die er auf keinen Fall zulassen will. Die Ubiquitätslehre schließlich bekämpft er aufs

---

1) Drews 516: Sic est etiam Christus verus homo ut nos et particeps nostrae naturae. Hoc nos urgemus, ne nos faciamus fictitium Deum ex Christo, sed verum Deum natura vere et naturalem hominem, ut tu et nos. Alioqui nihil nobis prodesset. - cf. W. A. 43, 252.

2) W. A. 10 I, 1, 68: Wyr kunden Christum nit szo tieff ynn die natur und fleysch tzihen, es ist unsz noch tröstlicher. - cf. 10 I, 1, 149 f. 447. - 46, 555 f.

3) z. B. in der Ubiquitätslehre.

4) CR. 23, 6 f.: Est autem Communicatio Idiomatum, praedicatio, in qua proprietas uni naturae conveniens, tribuitur personae in concreto, quia hae duae naturae, λόγος, et natura assumpta, sunt unum ὑφιστάμενον.

schärfste [1]). Er stellt sie auf eine Stufe mit der Transsubstantiationslehre, wodurch er sie als grobe Irrlehre bezeichnet [2]).

Chemnitz' Zurückhaltung gegenüber der Ubiquitätslehre ebenso wie sein ängstliches Bemühen, den Unterschied der Naturen trotz ihrer engen Gemeinschaft aufrechtzuerhalten, zeigen, daß Melanchthonische Einflüsse bei ihm wirksam sind. Sie halten ihn davon ab, so restlos auf Luthers in den Abendmahlsschriften entwickelte Gedanken einzugehen, wie das die Württemberger taten. Daß er aber trotz seiner Abhängigkeit von Melanchthon energisch zu Luther zurücklenkt, ist nach dem Gesagten deutlich.

---

1) CR. 9, 470: .... der Leib Christi sey an allen Orten, in Stein und Holz. Diese Reden sind neu in der Christenheit von Anfang bis auf diese Zeit, würden auch bei den Papisten verworfen, so man zu Paris davon sprechen sollte.

2) CR. 9, 963: Postea fingunt, quomodo includant (sc. corpus Christi) pani: alii conversionem, alii transubstantiationem, alii ubiquitatem excogitarunt. Haec portentosa omnia ignota sunt eruditae vetustati. - cf. 9, 1034 ff.

Lebenslauf.

Ich — Gottfried Noth — wurde am 26. Januar 1905 zu Dresden als Sohn des damaligen Oberlehrers, jetzigen Konrektors Lic. theol. Gerhard Noth geboren. Nach vierjährigem Besuch der Volksschule wurde ich Ostern 1915 in das Gymnasium zum heiligen Kreuz in Dresden aufgenommen, das ich Ostern 1924 mit dem Zeugnis der Reife verließ. Darauf studierte ich Theologie, und zwar zunächst vier Semester in Leipzig, von Ostern 1926 bis Ostern 1927 in Erlangen, von da ab wieder in Leipzig. Im Wintersemester 1927/28 legte ich in Leipzig das 1. Theologische Examen ab und trat darauf in das Predigerkollegium zu St. Pauli in Leipzig ein, dem ich ein Jahr lang angehörte. Ostern 1929 kehrte ich an die Universität Erlangen zurück, um meine schon in Leipzig begonnenen Studien über die Theologie des Martin Chemnitz fortzusetzen und abzuschließen. Die Anregung zu dieser Arbeit verdanke ich Herrn Professor D. Dr. Elert in Erlangen; er hat sie auch weiterhin stets in liebenswürdiger Weise mit seinem Interesse begleitet, wofür ich ihm auch an dieser Stelle meinen ehrerbietigsten Dank ausspreche.